Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Novembre 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Les dons ont-ils un mode humain?

Cette question a été posée et résolue par l'affirmative dans un opuscule récent (1), où l'auteur déclare vouloir suivre saint Thomas et soutient que nous nous écartons de sa véritable doctrine. Les dons du Saint-Esprit auraient, d'après le saint Docteur, un *mode humain* SPÉCIFIQUEMENT DISTINCT DE LEUR MODE SUPRAHUMAIN, et donc tel qu'il pourrait toujours se perfectionner sans atteindre leur mode suprahumain. Ce dernier serait, non pas seulement éminent, mais extraordinaire de fait et de droit; de même, par suite, la contemplation infuse des mystères de la foi et l'amour infus, qui ne seraient pas dans la voie normale de la sainteté.

Ce n'est pas à dire que l'auteur soit pleinement satisfait de la doctrine de saint Thomas sur les dons, ni du commentaire qu'en a donné Jean de Saint-Thomas. Il écrit, p. 71 :

« Je crois que nous sommes encore loin de posséder une doctrine complète et précise sur les habitus, leurs espèces et leurs opérations; leur explication n'est pas plus satisfaisante

(1) *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, par le P. Crisogono de Jesus Sacramentado, carme déchaussé. Bruges, Beyaert.

que celle des vertus et des dons du Saint-Esprit... Le traité classique *De habitibus* du Card. Satolli (Rome, 1897) ne touche pas aux questions soulevées récemment par les controverses mystiques. Beaucoup moins satisfaisant nous paraît le traité des dons de Jean de Saint-Thomas, dont une traduction vient de paraître. »

On sait pourtant le très grand éloge qu'ont écrit de ce traité les Carmes que l'auteur du présent opuscule (p. 22) appelle « les grands théologiens de Salamanque ».

Si les traités de saint Thomas et de Jean de Saint-Thomas sur les habitus, les vertus et les dons, ne sont pas satisfaisants, il n'est pas surprenant que, pour le jeune théologien qui s'exprime ainsi, ce que nous avons écrit le soit moins encore.

Mais avant de parler ainsi de ces traités, il faudrait être bien sûr de les avoir compris.

*
* *

Saint Thomas a-t-il admis un mode humain des dons, spécifiquement distinct de leur mode suprahumain?

Nous avions écrit à ce sujet dans *Perfection chrétienne et contemplation*, 6e édition, t. II, p. 438 (et c'est le passage que critique le présent opuscule, p. 35, en le rapportant très en abrégé) : « Quelques théologiens ont enseigné que le Saint-Esprit meut les âmes de deux façons : 1° selon le mode commun, qui s'accommode en tout au *mode humain* et ne dépasse pas les lois ordinaires de la grâce, 2° selon un *mode extraordinaire* et préternaturel, dont parlent les auteurs mystiques.

« Ces expressions semblent montrer que pour ces théologiens la contemplation mystique est par essence extraordinaire et non seulement éminente, mais alors nous ne voyons plus comment ils restent fidèles à la doctrine de saint Thomas sur les dons. Il est clair que cha-

cun des dons ne peut avoir deux modes distincts d'une distinction non seulement de *degré*, mais de *nature;* il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second. De plus, on ne comprendrait pas pourquoi, au-dessus des vertus acquises et des vertus infuses à mode humain, il faut encore un exercice des dons à mode humain, distinct de leur exercice à mode divin. Ce mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses. Cf. infra, 1er et 2e Appendice. »

Nous ajoutions *ibid.*, ce dont ne parle point l'opuscule qui nous occupe : « Cependant les susdites expressions pourraient être expliquées en un sens qui n'est pas contraire à la doctrine que nous avons exposée d'après les principes de saint Thomas. Nous avons en effet reconnu que les inspirations des dons du Saint-Esprit s'exercent d'abord d'une façon *latente*, qui s'accommode au *mode humain*, et qu'ensuite leur *mode suprahumain* devient *manifeste* et fréquent ; ce dernier peut même être dit extraordinaire, quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae*. C'est ce que veut dire saint Thomas, IIa IIae, q. 45, a. 5, comme l'expliquent Cajetan, *ibid.*, Jean de Saint-Thomas, *De donis*, d. 18, a. 2, n° 9, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus Theol. myst.*, t. II, p. 236 sq. Comparer ce texte de la IIa IIae, q. 45, a. 5, avec celui de Ia IIae, q. 111, a. 4, ad 4. »

Nous avions même traité dans le même ouvrage, t. II, p. 769-776, des « dons du Saint-Esprit dans la vie ascétique ». « Le plus souvent, disions-nous (p. 771), dans la vie ascétique *l'inspiration* du Saint-Esprit et le *mode suprahumain* d'agir restent latents. Il ne faut pas dire cependant qu'alors les dons n'opèrent pas « modo suprahumano »; ce mode existe, mais il reste assez caché. C'est, avons-nous dit, comme lorsqu'une légère brise accompagne le travail des rameurs; on a plus conscience d'agir que d'être mû. »

En d'autres termes, ce que nous nions, c'est que dans

la vie présente (1) les dons aient un *mode humain* SPÉCIFIQUEMENT DISTINCT *de leur mode suprahumain* de telle sorte que le premier pourrait toujours se perfectionner sans jamais atteindre le second.

*
* *

On nous répond (*opusc. cit.*, p. 35) :

« Les arguments de ce théologien nous paraissent opposés à la doctrine de saint Thomas. En premier lieu, parce qu'il suppose que les opérations des vertus ne se différencient d'avec celles des dons que par le mode, puisqu'il dit que, si les dons avaient une opération selon le mode humain, cette opération s'identifierait avec celle des vertus qui est aussi selon le mode humain. Or saint Thomas, dans la *Somme*, enseigne deux autres différences entre les dons et les vertus : premièrement, celle qui naît de *la diversité des objets formels*, et secondement, celle qui naît *du principe* qui les actue ou de la *règle* à laquelle s'accommode cette opération (I^a II^{ae}, q. 68, a. 4, et a. 1). »

Ce que l'auteur du présent opuscule croit devoir nous rappeler, nous l'avons longuement exposé dans l'ouvrage même qu'il critique : cf. *ibid.*, t. II, p. [130], « *Dons du Saint-Esprit* : Ils sont spécifiquement distincts des vertus acquises et des vertus infuses, par *leur motif formel* et leur mode d'agir (p. 339). Le motif formel est l'inspiration du Saint-Esprit, c'est là une *règle* ou *direction surhumaine*, qui a pour conséquence un *mode d'agir surhumain*, 343 ss. ».

Le *mode suprahumain* des dons, celui dont parle saint Thomas que nous suivons, *provient précisément du mo-*

(1) Tous les thomistes savent que, selon saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 68, a. 6, l'exercice des dons subsiste au ciel, et d'une façon notablement différente, du fait que l'âme béatifiée n'a plus la foi, mais la vision immédiate de l'essence divine.

tif formel, qui est la direction supérieure (règle) du Saint-Esprit; et il ne parle jamais de leur mode humain, car, dans sa terminologie, celui-ci provient dans l'exercice des vertus de la direction moins haute de la droite raison éclairée par la foi. Il n'y a donc pas à distinguer, si l'on veut suivre saint Thomas, le mode suprahumain des dons de leur objet formel et de leur règle, ni d'un mode humain spécifiquement distinct du précédent, et qui aurait pourtant le même objet formel et la même règle supérieure.

Nous avions même montré dans l'ouvrage cité, t. II, 2e appendice, p. [52]-[65], que saint Thomas, dans la *Somme* plus que dans son *Commentaire sur les Sentences*, insiste sur le *motif formel* des actes qui procèdent des dons, la *direction supérieure* du Saint-Esprit, d'où résulte le *mode surhumain.* Ce qui éloignerait, disions-nous *ibid.*, de saint Thomas ce serait la confusion de la grâce actuelle commune, nécessaire pour l'exercice des vertus infuses, et de l'*inspiration spéciale* du Saint-Esprit, cf. etiam *ibid.*, t. I, p. 335-371.

Ce qui est capital dans la doctrine de saint Thomas sur la différence spécifique des dons et des vertus infuses, c'est que « MODUS A MENSURA CAUSATUR ». Ce principe se trouve et dans le Commentaire sur les Sentences, III, d. 34, q. 2, a. 1, qc. 3 ; q. 3, a. 1, qc. 1, et dans la Somme Ia IIae, q. 68, a. 1; *le mode humain résulte de la règle humaine* de la droite raison éclairée par la foi, et *le mode suprahumain résulte de la règle suprahumaine*, ou divine, de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit.

En conservant cette terminologie de saint Thomas, on peut donc dire et on doit dire, comme nous l'avons fait : « On ne comprendrait pas pourquoi au-dessus des vertus acquises et des vertus infuses à mode humain, il faut encore un exercice des dons à mode humain, spécifiquement distinct de leur exercice à mode divin. Le mode humain des dons s'identifierait avec celui des vertus infuses. »

Il reste évidemment que le mode suprahumain des

dons peut être d'abord latent pour devenir ensuite manifeste.

D'ailleurs *le mode suprahumain* expliqué par l'auteur du présent opuscule (p. 30) ne diffère pas de *l'inspiration spéciale* qui est, selon saint Thomas, la règle caractéristique des dons. « Tous les auteurs mystiques, dit-il *ibid.*, distinguent des degrés inférieurs de contemplation, où l'infusion se réduit à combiner ou illuminer les espèces existantes dans la fantaisie ou l'imagination. »

Et, parmi les théologiens carmes contemporains, le Père Gabriel de Sainte-Madeleine, qui enseigne maintenant la théologie mystique à Rome, dans un excellent article que nous avons reproduit dans l'ouvrage « Perfection chrétienne et contemplation », t. II, p. 745-769, est arrivé comme nous à cette conclusion : « Généralement, pour les théologiens du Carmel, la contemplation acquise n'est pas un terme, mais elle est une disposition prochaine à recevoir la contemplation infuse, qui se trouve bien ainsi dans la voie normale de la sainteté. »

*
* *

Notre contradicteur insiste (*opusc. cit.*, p. 37), en affirmant que « saint Thomas dit qu'il existe des *habitus* ayant une *double espèce* d'opération », c'est-à-dire que, selon lui, *un même habitus* aurait *des opérations* SPÉCIFIQUEMENT *distinctes*. On nous cite comme exemple la charité, qui aurait ici-bas et au ciel des actes *spécifiquement* distincts. Il est certain que la *foi* qui ici-bas propose à la charité son objet est spécifiquement distincte de la *vision béatifique*. Mais comment saint Thomas s'exprime-t-il sur la charité, en particulier là où il donne sa pensée définitive, $I^a\ II^{ae}$, q. 67, a. 6? Il dit in corp. : « Caritas est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio : potest enim esse et habiti et non habiti, *et visi et non visi*. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet. » Ceci est vrai de l'habitus. Et ce qui suit *ad* 2^m est vrai aussi de son opération : « *Caritas* (et operatio ejus) *non habet pro objecto*

ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria, sed habet pro objecto *ipsam rem cognitam*, quae est eadem scilicet ipsum Deum. »

Si l'acte de charité de la terre avait pour objet la *connaissance de Dieu* et non pas Dieu lui-même, il serait spécifiquement distinct de l'acte de charité du ciel. Mais il n'en est rien. Il reste seulement ce qui est dit *ibid. ad 3m* : « Caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, propter differentiam quae est *ex parte causae* : visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in IX Ethic., lect. 6. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur. »

Saint Thomas dit aussi en comparant les actes des vertus morales infuses tels qu'ils sont ici-bas à ceux de la patrie : « Hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent *quantum ad id quod est materiale* in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum... Sed *quantum ad id quod est formale*, remanebunt in beatis perfectissimae, in quantum *ratio* uniuscujusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum, et vis appetitiva omnium *movebitur secundum ordinem rationis*. » Or cet objet *formel*, qui reste le même au ciel et ici-bas, est ce qui *spécifie*, non seulement les vertus, mais leurs *actes*. Cf. *ibid., ad 1m et ad 2m*.

Nous ne voyons pas que saint Thomas dise le contraire dans un texte des *Questions disputées*, *De virt. card. q. unica, a. 4*, qu'on nous oppose (op. cit., p. 38 et 81). Il y est dit, comme on le rapporte *ibid.*, p. 81 : « Virtutes cardinales secundum quod sunt gratuitae et infusae perficiunt hominem in vita praesenti *in ordine* ad caelestem gloriam; et ideo necesse est dicere quod sit *idem habitus* harum virtutum hic et ibi, sed quod actus sunt differentes (1), nam hic habent actus qui competunt ten-

(1) Nous allons revenir sur ce texte un peu plus loin et le rapporterons intégralement pour l'expliquer plus en détail.

dentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt jam in fine ultimo quiescentibus. » *Ibid.*, *ad 6*^{m} : « Non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut jam dictum est in corpore articuli. » Ce n'est pas toute différence des actes qui prouve la diversité des habitus, mais seulement la différence spécifique, prise de l'objet formel, et il n'y a ici qu'une différence des actes *quantum ad id quod est materiale.*

C'est exactement la même distinction que donne saint Thomas lorsqu'il compare les dons du Saint-Esprit ici-bas à ce qu'ils seront au ciel. Il dit en effet, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 6 : « Dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam *ad sequendam motionem Sipritus Sancti* (voilà le motif formel ou la règle qui spécifie, non seulement l'habitus, mais l'acte), quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus (I Cor., xv), et quando homo erit totaliter *subditus* Deo. Alio modo possunt considerari *quantum ad materiam* circa quam operantur, et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriae, et secundum hoc non remanebunt in patria, sicut supra dictum est de virtutibus cardinalibus dictum est. »

Dans tous ces articles et partout ailleurs, le principe spécificateur des habitus ne diffère pas de celui des actes; l'*habitus opératif* en effet est tel spécifiquement parce qu'il est ordonné à tel acte, et cet acte est tel spécifiquement à raison de son objet formel, et de sa règle ou motif formel, d'où dépend pour les dons le mode suprahumain, et pour les vertus le mode humain. Telle est manifestement la terminologie et la doctrine de saint Thomas, même lorsqu'il considère la très grande distance qui sépare la vie surnaturelle éclairée par la lumière de la foi, de celle qui est éclairée par la lumière de gloire.

*
* *

Mais surtout lorsqu'il ne s'agit que *de la vie présente*,

il est clair qu'il n'y a pas, selon saint Thomas, pour chaque don du Saint-Esprit, *deux modes* SPÉCIFIQUEMENT *distincts*, l'un humain, l'autre suprahumain. Cela ressort même de deux textes cités dans l'opuscule dont nous parlons (p. 41 ss.). Par ces deux textes qui sont *in III Sent., d. XXXIV, q. 1, a. 2, et q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1*^{m}, on voit que selon saint Thomas, pour la première appréhension dans l'ordre surnaturel, *le mode humain* appartient à la foi, tandis que *le mode suprahumain*, sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit, appartient au don d'intelligence; et que, pour le jugement à porter sur les choses d'après la cause suprême, *le mode humain* appartient à l'habitus de sagesse (c'est-à-dire à la métaphysique, et plus haut à la science théologique), tandis que *le mode suprahumain* appartient au don de sagesse (1).

(1) *Saint Thomas,* In III Sent., d. 34, q. 1, a. 2 : « Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, tria sunt genera virtutum : sunt enim virtutes intellectuales, theologicae et morales : in quibus omnibus hoc communiter invenitur, quod perficiunt ad actus suos *secundum humanum modum* (quant au mode d'opérer, bien que l'objet des vertus théologales et même celui des vertus morales infuses soit surnaturel). Unde cum *donum* elevet ad operationem quae est *supra humanum modum*, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum, quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa.....

In his quae sunt supra rationem, perficit *fides*, quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate : Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est : et hoc facit *donum intellectus*, qui *de auditis per fidem mentem illustrat*, ut dicit Gregorius, ubi supra... »

De même, ajoute *ibid.* saint Thomas, tandis que la sagesse acquise ou métaphysique juge de tout par les causes suprêmes *modo humano*, le don de sagesse en juge *modo suprahumano* « per modum quo *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, I Cor., 6 ».

Dans la *Somme théol.*, II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 6, il ne s'agit pas d'un mode humain des dons, lorsque saint Thomas écrit : « Circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra : primo quidem *ut intellectu penetrentur* vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus; secundo autem oportet ut de eis homo habeat *judicium rectum*, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas

C'est le même enseignement que saint Thomas donne dans la Somme Théologique, IIª IIæ, q. 8, a. 2, arg. sed contra : « Aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Unde dicitur *Luc. ult.* quod Dominus *aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas* » (c'est-à-dire : modo suprahumano). Ergo intellectus potest esse simul cum fide. » — Item IIª IIæ, q. 45, a. 2 : « Circa res divinas, *ex rationis inquisitione* rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. Sed rectum judicium habere de eis *secundum quamdam connaturalitatem* ad ipsas pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti. » Il est dit à l'article précédent, *ad* 2m : « Illa acquiritur studio humano; haec autem est *desursum descendens a Patre luminum.* »

On insiste (*opusc. cit.*, p. 40) : « Ou les dons ont une opération différente de la contemplation infuse, ou ils n'en ont pas. S'ils l'ont, notre thèse en résulte; s'ils ne l'ont pas, nous dirons de la contemplation infuse ce que saint Thomas dit des dons : qu'elle est nécessaire au salut; ce que personne n'a jamais imaginé (1). »

pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas pertinet ad donum scientiae. »

Le sens de ce dernier texte est clair par le contexte et parce qui a été dit plus haut Iª IIæ, q. 68, a. 1, 2, 3, où il est question des dons en général et de l'*inspiration spéciale* à laquelle ils nous rendent dociles. Il s'agit ici d'une inspiration spéciale qui nous rappelle l'*unum necessarium* lorsque humainement bien des choses porteraient à l'oublier. De temps en temps une inspiration spéciale souligne ainsi d'un trait de lumière telle parole de l'Évangile lue mille fois et qui cependant ne nous avait pas particulièrement frappés, par exemple cette parole : « Que sert de gagner l'univers, si l'on vient à perdre son âme? » où celle-ci moins remarquée : « Celui qui est fidèle dans les petites choses, l'est aussi dans les grandes. » Ce n'est pas sans une inspiration spéciale, qu'en certaines circonstances, qui porteraient à les oublier, nous sommes frappés des exigences de la fin ultime et de la primauté des droits de Dieu, qui nous obligent à dire : « *non possumus* ». Il y a là une influence des dons, selon leur mode suprahumain, dont parle saint Thomas, au-dessus de la délibération discursive.

(1) Plusieurs arguments du présent opuscule ressemblent à celui-là.

Le formalisme logique dans l'argumentation ne doit pas faire oublier le réel.

Il est facile de répondre : Même les dons de sagesse et d'intelligence ont d'abord une opération latente, qui aide à l'exercice de la foi et qui, dans la vie ascétique, dispose à la contemplation comme nous l'avons souvent dit, mais qu'on n'appelle pas encore contemplation infuse. Ainsi pour être homme, il est nécessaire d'avoir une intelligence, mais il n'est pas nécessaire d'avoir la contemplation naturelle du philosophe. Avant que ne vienne un vent favorable qui dispense de ramer, il y a souvent un brise qui facilite le travail des rameurs. Entre la brise et ce vent favorable y a-t-il plus qu'une différence de degré ?

Nous ne trouvons donc aucun texte de saint Thomas qui permette d'établir qu'il ait admis pour les dons, *dans la vie présente*, un *mode humain* SPÉCIFIQUEMENT *distinct de leur mode suprahumain*, dont il a souvent parlé.

Étant donnée la manière dont le présent opuscule a été écrit et la façon plus que sommaire dont on rapporte nos conclusions avant de les discuter, nous ne prolongerons pas la discussion sur le mode humain des dons. Disons seulement que le texte des *Questions disputées* qu'on nous oppose est exactement celui-ci, il faut le citer intégralement : *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus ;* art. IV, in corp. : Utrum virtutes cardinales maneant in patria... « Est autem considerandum (quod virtus importat ultimum potentiae et) quod diversa ultima dupliciter accipi possunt : uno modo secundum quod accipiuntur IN EADEM SERIE MOTUS; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quae *sub una serie motus ordinantur*, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus, non autem diversificant speciem principii motivi; eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem; et hujus exemplum

accipere possumus *in aedificatione*, in qua ultimus terminus est forma domus completa : possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularium partium domus; unde, ut Philosophus dicit in X 1. Ethicorum, c. IV, alius specie motus est *fundatio domus*, quae terminatur ad fundamentum, et alia *columnarum erectio*, et alia *completa aedificatio*, sed tamen *ars aedificatoria* est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, *quae non sunt in una serie motus*, sed sunt omnino disparata; tunc et motus specie differunt et principia motiva ; sicut alia ars est quae est principium *aedificationis* et (ea quae est principium) *constructionis navis*...

« Si igitur *ultimum* illud ad quod pertingit virtus viae, ORDINETUR ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae; necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem, sed actus erunt differentes... Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitae et infusae perficiunt hominem in vita praesenti *in ordine ad caelestem gloriam*; et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi, sed quod actus sunt differentes. » *Item ibid., ad 6*^{m}.

Saint Thomas, lorsqu'il exposera sa pensée définitive sur ce point dans *la Somme*, I^{a} II^{ae}, q. 67, a. 1, aura recours à un principe plus simple et plus élevé, celui de la distinction du formel (qui spécifie) et du matériel.

Mais il est facile de comprendre ce qu'il dit ici : l'art de l'architecte reste *spécifiquement un*, bien que de lui procèdent des *actes divers*, à condition pourtant qu'ils soient *dans la même série* de mouvements ou d'opérations (*in eadem serie motus*) et que l'un soit *ordonné* à l'autre, comme établir le fondement d'un édifice, en élever les murs, et en poser le faîte. De même l'art de la rhétorique reste spécifiquement *un*, bien que de lui procèdent des actes *divers*, mais *essentiellement subordonnés*, comme composer les diverses parties d'un discours : l'exorde, le corps du discours et la péroraison.

De même encore chacune des vertus morales infuses reste spécifiquement *une*, bien que d'elle procèdent des actes *divers*, mais *essentiellement subordonnés*, comme celui de la terre et celui du ciel; par exemple les actes de la prudence chrétienne et ceux de la force ici-bas sont ordonnés aux actes qu'auront ces mêmes vertus dans le ciel.

Or, s'il y avait ici-bas, pour les sept dons du Saint-Esprit, *deux modes spécifiquement distincts*, dont *l'un* serait *ordinaire*, et l'autre serait, non seulement éminent, mais *extraordinaire* de fait et de droit, l'acte caractérisé par le mode humain *ne serait pas ordonné* à l'acte dont le mode serait surhumain et de soi *extraordinaire*. Ce dernier ne serait pas comme la péroraison normale d'un discours, ni comme le faîte d'un édifice qui, sans lui, serait inachevé.

Du point de vue qu'on nous oppose, l'acte à mode suprahumain des dons serait *de soi extraordinaire*, et donc ne serait pas nécessaire à l'achèvement de la vie intérieure ici-bas, pas plus que les grâces *gratis datae* de prophétie ou du discernement des esprits.

Tout au contraire, l'acte des dons exercé ici-bas est *essentiellement ordonné* à celui du ciel; ils sont, comme l'a demandé saint Thomas, *in eadem serie motus*, dans la même série d'opérations, et la dernière doit être posée, sans quoi toutes celles qui précèdent *manquent leur fin*.

Ce texte des Questions disputées ne s'oppose donc nullement à ce que nous avons dit. Il ne dit point qu'il y a pour les sept dons du Saint-Esprit *ici-bas deux actes spécifiquement distincts*, dont l'un serait *ordinaire* et l'autre serait *de soi extraordinaire*. Il dit même le contraire, car il demande, pour un même *habitus*, que l'acte moins parfait soit de soi ordonné au second, comme le fondement de l'édifice à la construction de celui-ci, comme la vie chrétienne de la terre à la vie du ciel.

*
* *

L'appel à la contemplation infuse des mystères de la foi

Si pour saint Thomas il n'y a pas ici-bas pour les dons de mode humain *spécifiquement* distinct de l'autre, il suit, comme nous l'avons souvent dit, qu'il y a pour toutes les âmes vraiment intérieures un *appel général et éloigné* à la contemplation infuse des mystères de la foi, qui seule leur donnera l'intelligence profonde, vécue des mystères de l'Incarnation rédemptrice, de la présence de Dieu en nous, du sacrifice du Calvaire perpétué en substance sur l'autel pendant la messe, et du mystère de la Croix qui doit se reproduire dans toute vie chrétienne profonde. Comme nous l'avons souvent expliqué (1), qui dit « appel général éloigné » ne dit pas encore « appel individuel et prochain », de même l'« appel suffisant » se distingue de l'« appel efficace ».

On nous concède sur ce point une chose que nous ne demandons pas (*op. cit.*, p. 26), que « l'élément négatif de la perfection, c'est-à-dire *le détachement des créatures doit être* LE MÊME *pour toutes les âmes : total, absolu, universel* »; « il ne peut y avoir de degrés dans l'absence de défauts volontaires. Le plus minime comme le plus grand détruit la perfection,... il suffit d'être retenu par un fil ».

Nous ne croyons pas que le détachement des créatures soit *le même* pour les plus grands saints et pour les âmes arrivées à une perfection moindre. La raison en est surtout que la perfection exclut, non seulement les défauts directement volontaires, mais ceux *indirectement volontaires*, qui proviennent de la négligence et d'une certaine tiédeur relative, d'un secret égoïsme peu conscient, qui empêche que *le fond de l'âme* soit tout à Dieu. Il y

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 419-430.

a de même une certaine corrélation entre le progrès intensif de la charité et son extension, qui fait qu'elle exclut progressivement jusqu'aux obstacles que nous mettons de façon plus ou moins consciente au travail de la grâce en nous.

Si donc, comme on le concède, toute âme est appelée à exclure, par son progrès dans l'amour de Dieu, tout défaut volontaire, même le plus minime, fût-il seulement indirectement volontaire, elle n'y arrivera pas sans une haute charité. Cette charité devra sans doute être proportionnée à sa vocation; elle ne sera pas pour Bernadette de Lourdes ce qu'elle était pour saint Paul; mais ce devra être une haute charité, sans quoi le fond de l'âme ne sera pas tout à Dieu, il y aura encore de l'égoïsme, qui se manifestera assez souvent par des défauts au moins indirectement volontaires.

L'âme pour être parfaite doit avoir un degré de charité supérieur à celui qu'elle avait lorsqu'elle n'était encore que parmi les commençants ou parmi les progressants, tout comme dans l'ordre corporel l'âge pleinement adulte suppose une force physique supérieure à celle de l'enfance et de l'adolescence, bien qu'il y ait *accidentellement* des adolescents plus vigoureux que des hommes faits (1).

*
* *

Que s'ensuit-il au sujet de la *purification du fond de l'âme*, qui est nécessaire pour l'exclusion de tout égoïsme et secret orgueil ? On nous dit (*opusc. cité*, p. 60 sq.) :

« J'admets que les purifications passives (qui sont d'ordre mystique) soient nécessaires pour arriver à la pureté requise par l'union mystique; c'est le sens dans lequel parle saint Jean de la Croix... Mais je nie que les purifications passives soient nécessaires pour la pureté requise dans l'union d'a-

(1) « Non sunt judicanda ea quae sunt per se, per ea quae sunt per accidens. »

mour par conformité des volontés. — La raison de cette différence est profonde. Pour l'union mystique, qui implique contemplation et amour infus, la purification active ne suffit pas, pour cette raison que *la pureté de la volonté* ne suffit pas. Il est nécessaire qu'y soit ajoutée *une espèce de pureté psychologique* de la substance et des puissances, consistant à être accommodées au mode d'être de l'infusion divine. »

La grande question qui se pose alors est celle-ci : *Est-ce que*, selon saint Jean de la Croix, *les purifications passives ne sont pas nécessaires pour la pureté profonde de la volonté*, qui exclut l'égoïsme plus ou moins conscient et quantité de défauts indirectement volontaires incompatibles avec la pleine perfection de la charité, des vertus infuses et des dons, qui se développent avec la charité, comme autant de fonctions du même organisme spirituel ?

A cette question extrêmement importante, la réponse pour nous n'est pas douteuse.

Il suffit de lire dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. II à IX, la description des défauts des commençants qui rendent nécessaire la purification passive des sens; il ne s'agit pas seulement de ceux qui s'opposent à *l'espèce de pureté psychologique* dont on vient de nous parler, mais de ceux qui sont contraires à la *pureté morale de la sensibilité et de la volonté*. Ce sont même, dit-il, les sept péchés capitaux transposés dans l'ordre de la vie de piété, comme la gourmandise spirituelle, la paresse spirituelle, l'orgueil spirituel.

Même remarque s'il s'agit, *Nuit obscure*, l. II, ch. I et II, des défauts des avancés qui rendent nécessaire la purification passive de l'esprit; il s'agit « *des taches du vieil homme*, qui restent encore dans l'esprit, comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu intense ». Ces avancés, dit saint Jean de la Croix, sont en effet sujets à des affections naturelles; ils ont des moments de rudesse, d'impatience; il y a encore en eux un secret orgueil spirituel, et un égoïsme, qui fait que plu-

sieurs usent de façon peu détachée des biens spirituels, ce qui les engage dans la voie des illusions. D'un mot *le fond de l'âme* non seulement n'a pas encore la pureté psychologique, mais la pureté morale qu'il faudrait. Tauler avait parlé dans le même sens, préoccupé surtout de purifier le fond de l'âme de tout amour-propre ou égoïsme plus ou moins conscient. Nous croyons donc que les purifications passives sont nécessaires à cette pureté morale profonde; or celles-ci sont d'ordre mystique. Elles ne se présentent pas toujours sous une forme aussi nettement contemplative que celle décrite par saint Jean de la Croix, mais dans la vie des saints, même les plus actifs, comme un saint Vincent de Paul, les chapitres consacrés à leurs peines intérieures prouvent qu'elles ont un fond commun, que saint Jean de la Croix a montré mieux que personne.

*
* *

On nous fait enfin (*opusc. cit.*, p. 58) une dernière concession fort importante, au sujet du passage célèbre de *Vive Flamme, st. 2, v. 5* :

« Il faut expliquer ici pourquoi il en est si peu qui parviennent à ce haut état de perfection et d'union à Dieu. Ce n'est certes pas que Dieu veuille limiter cette grâce à un petit nombre d'âmes supérieures. Il désire plutôt que tous soient parfaits; mais Il trouve peu de vases capables de contenir une si haute et si sublime perfection. Les éprouve-t-il un peu? Il sent les vases fragiles au point de fuir la peine, de *se refuser à porter tant soit peu sécheresse et mortification*... Alors il s'arrête de les purifier. »

On nous concède (*op. cit.*, p. 58) : « *Nous admettons que saint Jean de la Croix traite ici de l'état de mariage spirituel, et qu'il affirme que la volonté de Dieu est que toutes les âmes parviennent à cet état;* mais nous nions que cela implique l'affirmation d'un appel universel à la mystique... La confusion provient, pensons-nous, de ce qu'on ne fait pas la distinction de deux éléments

inclus par saint Jean de la Croix dans les deux degrés d'union appelés *fiançailles et mariage spirituels*. L'un de ces deux éléments est essentiel et permanent; l'autre accidentel et passager. *L'élément essentiel est l'union des volontés entre Dieu et l'âme*, union qui résulte de l'absence de défauts volontaires et de la perfection de la charité; *l'élément accidentel* consiste dans l'union actuelle des puissances, *union mystique* au sens propre du mot et qui ne peut être continue. »

De ce point de vue, *l'union transformante* ou mariage spirituel peut exister en une personne, *sans qu'il y ait jamais en elle union mystique*, qui en serait un élément *accidentel*, comme les paroles intérieures ou la vision intellectuelle de la sainte Trinité dont parle sainte Thérèse (VII[e] Demeure, ch. I et II). Il nous paraît certain au contraire que, selon saint Jean de la Croix, l'union transformante ne saurait exister sans qu'il y ait au moins de temps en temps une *contemplation très élevée des perfections divines*, contemplation infuse (1), qui procède des dons, arrivés alors à un degré proportionné à celui de la charité parfaite. « C'est, dit-il, comme lorsque le feu, après avoir blessé le bois de sa flamme et l'avoir desséché, le pénètre enfin et le transforme en lui (*Vive Flamme*, str. I, v. 4).

De plus, ce qui est, à nos yeux, absolument certain, c'est que *l'union profonde des volontés entre Dieu et l'âme*, qu'on vient de reconnaître comme élément essentiel de l'union transformante, *suppose la purification morale du fond de l'âme*, purification de l'amour-propre ou égoïsme plus ou moins conscient, source de quantité de défauts au moins indirectement volontaires, et cette purification morale du fond de l'âme *requiert*, nous l'avons vu, selon saint Jean de la Croix *les purifications passives*, qui éliminent les défauts des commençants et ceux des avancés.

(1) Pour saint Jean de la Croix, « dans la voie illuminative Dieu nourrit l'âme par la contemplation infuse ». *Nuit*, l. II, ch. XIV'; à plus forte raison dans la voie unitive.

*
* *

Aussi maintenons-nous ce qu'avec de nombreux théologiens dominicains et carmes nous avons dit de la doctrine de saint Thomas sur les dons, et de celle de saint Jean de la Croix. Nous rappellerons surtout, pour terminer, ces deux textes importants : *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « *La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants* » ; or, étant passive, elle est d'ordre mystique. — *Nuit obscure*, l. II, ch. 14 : « Les progressants ou avancés se trouvent dans *la voie illuminative*; c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par la *contemplation infuse.* » Celle-ci est donc bien dans la voie normale de la sainteté, avant même la voie unitive, et dès lors comment une âme pourrait-elle être dans le mariage spirituel ou union transformante sans avoir jamais cette contemplation infuse des mystères de la foi, qui n'est autre que l'exercice éminent des dons du Saint-Esprit, lesquels se développent en nous avec la charité ?

Nous sommes heureux de voir que le R^me^ Père Ezéchiel, ancien général des Carmes déchaussés, qui nous montra il y a quelques années à Rome la plus grande bienveillance, admet avec la grande majorité des théologiens du Carmel la substance de ces conclusions dans un opuscule récent (1). Nous ne pouvons admettre qu'un esprit de la valeur de saint Jean ait voulu seulement noter une *chose accidentelle* en écrivant l'avant-dernier texte que nous venons de citer et par lequel nous terminerons : « Les progressants ou avancés se trouvent dans « *la voie illuminative* ; c'est là que Dieu nourrit et forti- « fie l'âme par *contemplation infuse.* »

Rome. Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) Nous en parlerons prochainement.

Jean de Saint-Thomas
théologien mystique

La nouvelle édition du *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas, entreprise par les Bénédictins de Solesmes et dont le premier volume est paru à la fin de l'an dernier (1), est appelée à attirer l'attention, de façon spéciale, sur la doctrine enseignée par le théologien dominicain. Il peut donc sembler opportun de profiter de cette occasion pour fixer quelques-uns des traits de la figure de Jean de Saint-Thomas comme théologien mystique. C'est ce que l'on essaiera de faire en traitant successivement trois questions : une question de mot, une question de méthode et une question de doctrine.

*
* *

La question de vocabulaire peut être rapidement élucidée. On sait que l'expression : « théologie mystique », est susceptible de recevoir deux acceptions assez différentes (2). Elle peut signifier l'étude théologique de la vie et des phénomènes mystiques, c'est-à-dire un travail de réflexion méthodique, entrepris à la lumière de la Révéla-

(1) Chez Desclée et Cie, Soc. Saint-Jean-l'Évangéliste. Cf. *Chronique d'Histoire de la Spiritualité moderne,* octobre 1932, Supplément, pp. [53-59].

(2) Le R. P. de Guibert a, fort justement, attiré l'attention sur ce point dans ses *Études de Théologie mystique,* ch. I, § 1, Questions de vocabulaire, pp. 12-15. Toulouse, Édit. de la Rev. d'Asc. et de Mystique, 1930.

tion, et dont le but est d'élaborer une doctrine de la vie mystique et de ses différents états. Tel est le sens moderne du mot, celui qui prévaut incontestablement aujourd'hui, mais telle n'est pas la signification que Jean de Saint-Thomas, à la suite du Pseudo-Aréopagite et des scolastiques latins, attache à l'expression de théologie mystique. Pour lui, comme pour eux, « théologie mystique » équivaut à contemplation, c'est la connaissance expérimentale, savoureuse et secrète que l'âme pieuse prend du Dieu présent en elle. Cet usage est expressément attesté dans le traité des dons du Saint-Esprit. « C'est sur l'exercice des dons, affirme le théologien, que se fonde principalement la *théologie mystique, c'est-à-dire affective*, lorsque l'affection et l'union de l'homme aux choses divines font croître la connaissance grâce à une sorte d'expérience intime (1). » Jean de Saint-Thomas reste donc encore un témoin de l'ancien vocabulaire.

Ailleurs, à propos du don d'intelligence, il explique, avec plus de détails, ce qu'il entend par cette connaissance affective des choses de Dieu; il oppose, à cet effet, connaître « metaphysice » et connaître « mystice », et il précise le sens qu'il attache au mot « mystique ». « Le don d'intelligence, écrit-il, n'apporte pas à l'esprit, dans la connaissance de la vérité, une perfection semblable à celle qui résulte de l'étude et de la discussion, comme le ferait la métaphysique, mais il procède par une certaine connaturalité et union aux choses divines, de façon mystique, car cette union et connaturalité aux réalités spirituelles ne s'exerce pas, en nous, exclusivement dans l'ordre de l'être mais dans celui de l'affection et par affection ou attrait de la volonté, et cet attrait affectif est appelé mystique pour le distinguer de la connaissance philosophique qui s'acquiert par l'étude et la discussion ; en effet la pure spéculation a peu de prise sur la volonté, si

(1) Joannes a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, in I^am II^ae, q. lxx, Disput. xviii, a. ii, n. xxix; Ed. Vivès, vol. VI, p. 591.

ce n'est au bénéfice de la vanité — « scientia enim inflat » —; au contraire, cette connaissance, qui réalise la rectitude des affections et reçoit, en retour, de l'appétit rectifié, un surcroît d'expérience des choses divines, cette connaissance-là appartient au don d'intelligence (1). » La plupart des expressions employées par le théologien seraient à peser, car elles ont chez lui valeur technique et sont chargées d'un sens philosophique précis (2), mais, puisqu'on se contente de soulever ici une question de vocabulaire, il suffit de noter l'équivalence établie par Jean de Saint-Thomas entre affectif et mystique : « quod affectivum et spirativum est vocatur mysticum » —, et de rappeler que, dans la mesure où il se sert des mots « théologie mystique », c'est à cette connaissance affective qu'il fait explicitement allusion.

*
* *

Cette première remarque en appelle aussitôt une autre touchant la méthode. Puisque Jean de Saint-Thomas n'emploie pas l'expression « théologie mystique » dans

(1) On croit utile de donner le texte latin de cette longue proposition : « Donum ergo intellectus non acuit nec perficit mentem ad intelligendam veritatem quasi ex studio et disputatione, et quasi metaphysice, sed ex connaturalitate quadam et unione ad divina, et mystice; quia haec unio et connaturalitas ad spiritualia non fit in nobis entitative sed affective et per affectum seu spirationem voluntatis, et quod affectivum et spirativum est vocatur mysticum ad differentiam cognitionis philosophicae, et quae studio et disputatione acquiritur, quia purae et merae speculationes parum movent voluntatem nisi ad vanitatem, scientia enim inflat; sed illa cognitio quae movet ad affectum rectificandum et rursus, ex affectu recto, majorem sumit experientiam divinorum, hoc pertinet ad donum intellectus. » *Cursus Theologicus*, loc. cit., a. III, n. XLVI; p. 619.

(2) J'ai exposé longuement ailleurs comment Jean de Saint-Thomas concevait l'attrait exercé par le bien sur la volonté; on me permettra d'y renvoyer : *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, ch. II, § III. La doctrine de Jean de Saint-Thomas, dans *Archives d'Hist. doct. et litt. du M.-A.*, vol. VI, pp. 216-234; Paris, Vrin, 1932.

son sens réflexe de spéculation raisonnée sur la vie et les phénomènes mystiques, on est conduit à penser qu'il n'envisagera pas la possibilité d'une méthode particulière qui serait propre à cet ordre de considérations. Pour lui, la science théologique est une et s'applique à tout objet surnaturel, aux mystères de la vie divine en elle-même comme à ceux de la vie divine participée, et cela, bien entendu, jusque dans ses formes les plus hautes. Telle est son attitude, tant dans son commentaire de la première question de la *Iª Pars*, où il traite expressément de méthode, que dans son traité des dons du Saint-Esprit, où il applique à la vie mystique les procédés dont il a, au début de son cours, examiné la valeur et reconnu la portée.

L'article 10 de la seconde dispute du *Cursus Theologicus* pose, dans les termes classiques, la question du caractère à la fois spéculatif et pratique de la théologie. La réponse est d'une parfaite netteté : « Selon l'opinion commune des thomistes, dit notre auteur, le spéculatif et le pratique sont, de soi, des différences essentielles; cependant, en théologie, le spéculatif et le pratique ne se rencontrent pas selon cette formalité qu'ils possèdent dans les sciences inférieures, mais de façon éminente, grâce à un point de vue supérieur qui permet la synthèse de l'un et de l'autre (1). »

Deux raisons sont apportées pour appuyer la conclusion, l'une d'ordre subjectif, pourrait-on dire, et l'autre d'ordre objectif. Du côté du sujet, Jean de Saint-Thomas fait remarquer que la seule puissance intellectuelle possède, à la fois, une fonction spéculative et une fonction pratique ; dès lors puisque les *habitus* surnaturels ont valeur de puissance — « se habent per modum potentiae » —, ils informent radicalement la puissance même, c'est-à-dire en tant que celle-ci est principe de spécula-

(1) *Cursus Theologicus*, in Iᵃᵉ P, q. I, Disput. II, a. X, n. 3; Ed. Solesm., vol. I, pp. 394-395.

tion et d'action. La chose est particulièrement visible dans les dons du Saint-Esprit, elle s'applique également à la foi et à la théologie qui en dépend (1). Au contraire, les *habitus* naturels de l'intelligence, spéculatifs et pratiques, seront spécifiquement distincts : ainsi la métaphysique sera distincte de la morale.

La raison objective est empruntée directement à saint Thomas (2). La théologie, grâce à la Révélation, s'origine à la science divine; or celle-ci est, à la fois, spéculative et pratique, et les enseignements de la foi, principes du raisonnement théologique, portent non seulement sur Dieu Vérité Première, mais encore sur Dieu Fin ultime. La conclusion est ramassée dans une brève formule qu'il faut citer : « Theologia versatur discurrendo circa quae versantur fides et Scriptura credendo », l'objet du *discours* théologique est celui même auquel nous adhérons grâce à l'Écriture et à la foi (3).

Sans doute Jean de Saint-Thomas ne pose pas expressément, même sous la forme d'une objection, le problème de la méthode propre à la théologie mystique ; cependant sa conclusion est trop ferme pour qu'il puisse y avoir le moindre doute sur sa pensée : la nature même de la théologie permet, subjectivement, et exige, objectivement, l'unité parfaite de son objet; les principes qui assurent sa valeur comme démarche originale de l'esprit assurent également son unité. On aura d'ailleurs remarqué que la démonstration est appuyée sur la mention du caractère à la fois spéculatif et pratique des dons du Saint-Esprit ; la vie mystique ne reste donc pas, même dans ces questions de méthodologie générale, en dehors des perspectives du théologien.

Dans son traité des dons, Jean de Saint-Thomas répète avec insistance que toute la connaissance que nous pouvons avoir de ces hautes manifestations de l'Esprit-Saint

(1) *Ibidem*, n. 9, p. 397.
(2) I[a] P., q. 1, a. 4, c.
(3) *Cursus Theologicus*, loc. cit., n. 10, pp. 397-398.

dans les âmes provient de la seule Révélation. Il l'affirme déjà au seuil de l'article 1er : « Les philosophes, dit-il, et les païens n'ont rien soupçonné des dons du Saint-Esprit, seule la Révélation divine nous permet d'avoir quelque assurance à leur sujet (1). » Dans l'article suivant, la même doctrine est rappelée (2); enfin, à l'article 3, le théologien répète que « nous ne pouvons raisonner sur les dons que dans la mesure où l'Écriture nous en découvre quelque chose (3) ». Or comme l'on sait que c'est à propos des dons du Saint-Esprit que Jean de Saint-Thomas traite de ce que l'on appelle aujourd'hui la vie mystique, on voit à quel point il estime nécessaire de procéder, dans ces matières, par une application rigoureuse de la méthode théologique; si un recours continuel aux données de la foi s'impose dans tout traité de théologie, il revêt ici une très particulière importance. Le commentateur de saint Thomas a pris soin d'en avertir, à plusieurs reprises, ses lecteurs.

D'ailleurs il est loin de minimiser la valeur de l'enseignement révélé touchant les dons du Saint-Esprit. Il s'oppose, au contraire, à de récents auteurs selon lesquels la doctrine des sept dons surnaturels n'est strictement de foi que dans son application au Christ, tandis qu'il serait seulement téméraire de nier leur existence chez les chrétiens (4). « Pour ma part, dit Jean de Saint-Thomas, j'estime que la foi nous enseigne que nous avons, nous aussi, les sept dons de l'Esprit et qu'ils sont surnaturels, à tel point que l'opinion contraire doit être notée d'hérésie (5). » Cette grave affirmation est d'abord prouvée par la citation des textes de l'Écriture qui parlent expressément des dons pour autant qu'ils sont en nous. Tel est d'ailleurs le sentiment de l'Église, qui implore l'Esprit

(1) *Cursus Theologicus*, in Ia IIae, q. LXX, Disput. XVIII, a. I, n. I; Ed. Vivès, vol. VI, p. 573.
(2) *Ibidem*, a. II, n. XXV, p. 589.
(3) *Ibidem*, a. III, n. XLVIII, p. 620.
(4) *Ibidem*, a. II, n. IV, p. 583.
(5) *Ibidem*, n. V, p. 583.

« septiforme dans ses dons », et demande la réception, dans l'âme des fidèles, du « septennaire sacré ». « Qui oserait dire, ajoute le théologien, que l'Église demande, pour ses fils, des dons qui ne leur seraient pas donnés? (1) » Enfin la doctrine commune des saints et des docteurs est également invoquée en faveur de cette position (2). Elle fournit le point de départ de la démonstration théologique par laquelle on entend prouver, de science théologique cette fois, que les dons du Saint-Esprit sont des *habitus*, et des *habitus* distincts de ceux des vertus infuses (3).

Cependant, si le théologien des dons donne un tel relief aux données de la Révélation touchant la vie mystique, il sait aussi, le cas échéant, faire appel à l'expérience afin d'illustrer les conclusions doctrinales qu'il établit. Ainsi il signale ce sens aigu des réalités spirituelles que possèdent souvent — multoties — des hommes simples et sans culture; cette constatation est rapprochée des témoignages de l'Écriture qui fondent la connaissance affective et mystique de Dieu, non sur l'étude et le discours, mais sur la communication intérieure de l'Esprit (4). Un peu plus loin il fait appel à l'expérience, qu'il dit fréquente — quod frequenter experiuntur — d'une oraison prolongée dans une foi nue et sèche, alors que l'âme est aride et la langue collée au palais, alors que l'on croit seulement, sans pénétrer dans l'intérieur des choses divines. Cet état est opposé à l'activité du don d'intelligence et au souffle de l'Esprit qui anime et liquéfie l'âme, comme le vent du midi fait fondre la glace d'un torrent (5). Ces images et ces notations psychologi-

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibidem,* n. VI, pp. 583-584.
(3) *Ibidem,* n. VII, p. 584.
(4) *Ibidem,* a. III, n. XLVIII, p. 620.
(5) *Ibidem,* n. LI, p. 621. Cette page, dont la tenue littéraire est nettement différente de la manière habituelle de Jean de Saint-Thomas, fait songer à une citation, ou, tout au moins, à une paraphrase d'un écrit mystique.

ques servent à éclairer la distinction technique, établie d'abord de façon spéculative, entre l'acte de la vertu de foi et celui du don d'intelligence.

De tels exemples suffisent à montrer la place fort modeste assignée à l'expérience par Jean de Saint-Thomas théologien mystique. Il y trouve de brèves illustrations d'une doctrine, par ailleurs fort abstraite, dont les principes lui viennent uniquement de l'Écriture et de l'usage de l'Église. On peut donc, sans crainte d'erreur, faire appel à son autorité pour « supprimer l'illusion d'une théologie mystique autonome (1) ».

*
* *

Ces deux considérations de vocabulaire et de méthode permettent déjà d'entrevoir comment Jean de Saint-Thomas entend aborder l'étude de la vie mystique, mais, pour compléter cette esquisse, il est utile d'aborder, au moins sur un point spécial, l'examen de sa doctrine. On choisira naturellement l'une des questions qu'il a le plus explicitement traitées, l'une des plus discutées aussi de nos jours, celle de la distinction des dons du Saint-Esprit d'avec les vertus infuses (2). Il s'agit bien, à ce propos, d'une démarche proprement théologique, d'une conclusion à établir. Ainsi qu'on vient de l'indiquer, le théologien est pleinement conscient de la nature discursive du procédé qu'il emploie.

Pour comprendre, de façon suffisante, la manière dont il aborde le problème, il n'est pas inutile de rappeler la place qui revient au traité des dons du Saint-Esprit, dans l'ensemble dont il est partie intégrante. Jean de Saint-

(1) Cette expression est empruntée à un bulletin de théologie spirituelle du R. P. Périnelle. Cf. *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1930, p. 789

(2) *Cursus Theologicus*, in I^m II^ae, q. LXX, Disput. XVIII, a. II, n. XVII-LXVI, pp. 587-603.

Thomas commente la *I*ª *II*ªᵉ dont le centre est occupé par l'analyse de l'acte humain. Les vertus, auxquelles les dons sont annexés, sont étudiées en tant que principes de l'acte humain. Dans cette perspective, la foi nous ayant appris qu'il existe, de façon immanente, dans l'âme des justes, sept dons de l'Esprit, il reste au théologien à démontrer, d'après les méthodes qui lui sont propres, comment ces dons constituent, dans la vie humaine, des principes d'action différents des vertus. Ces considérations permettent à la fois de rattacher le traité des dons du Saint-Esprit à un contexte doctrinal, sans lequel il demeure inintelligible, et de le distinguer d'avec lui. On verra plus loin l'importance de cette remarque préliminaire. La question posée est donc exactement la suivante : Comment distinguer les dons des vertus infuses comme principes spirituels de l'agir humain ?

Deux solutions sont, tout d'abord, écartées tour à tour par Jean de Saint-Thomas (1) : l'une, se plaçant du côté de la causalité efficiente, entend définir les dons par cela seul qu'ils sont des inspirations spéciales de Dieu ; — l'autre, au contraire, faisant intervenir la notion d'objet, assigne aux dons un champ d'application distinct de celui qui convient aux vertus.

L'insuffisance de la première position est manifeste, puisque non seulement les dons du Saint-Esprit, mais aussi les vertus infuses et tous les charismes exigent une motion spéciale de Dieu; la difficulté ne peut être résolue que dans la mesure où l'on parvient à discerner l'effet original, spécifique, qui convient aux dons. Sans doute ceux-ci requièrent une intervention particulière de Dieu, distincte de celle qui produit en nous les actes des vertus infuses et les charismes, cela est accordé ; mais encore

(1) On laisse ici de côté le début de la dissertation (n. XVII-XXIX, pp. 587-591), qui est presque exclusivement consacré à une discussion des positions scotistes.

faut-il caractériser, en elle-même, ce qui fait le propre de cette intervention, il faut chercher à dégager sa raison formelle (1).

La seconde explication, qui se tourne cependant du côté de l'objet, n'est pas mieux accueillie. Elle consiste à définir le don comme un principe d'œuvres extraordinaires qui dépassent ce qui est communément exigé dans l'ordre du salut. Certes, concède Jean de Saint-Thomas, dans les actes exceptionnels, comme celui de Samson écrasant un millier de Philistins avec une mâchoire d'âne (Jud., xv, 14-15), l'action des dons — ici, incontestablement, celle du don de force — se fait jour avec plus d'éclat (2), néanmoins ce n'est pas là ce qui caractérise proprement leur activité. La raison théologique en est simple, les dons sont donnés à tous les justes, ils ont donc pour objet ce qui est commun à tous : les vertus à pratiquer, les préceptes à observer et la conquête du salut selon les voies normales (3).

D'ailleurs, fait remarquer le théologien, l'Écriture assigne parfois aux vertus elles-mêmes des œuvres d'exception : la foi, grosse comme un grain de sénevé, transporte les montagnes (Luc, xvii, 6), et la charité, d'après saint Paul, peut bien pousser l'homme à livrer son corps au feu (I Cor., xiii, 3). La foi et la charité, ce sont des vertus, le texte sacré ne mentionne pas, à ce propos, un don spécial de l'Esprit, et il s'agit cependant d'actes extraordinaires qu'il n'est pas normalement requis d'avoir accompli pour être sauvé (4). Il n'y a donc pas à chercher une distinction entre dons et vertus qui serait

(1) Jean de Saint-Thomas revient à deux reprises sur cette idée : n. xxx, pp. 591-592, et n. xlv, p. 596.

(2) Cet exemple est suggéré à Jean de Saint-Thomas par le texte même du récit qui porte : « Irruit *Spiritus* Domini in eum » (Jud., xv, 14).

(3) *Ibidem*, n. xxxvii, p. 595.

(4) *Ibidem*, n. liii, p. 599. On voit que Jean de Saint-Thomas ne recule pas devant un certain littéralisme biblique.

fondée sur des objets matériels différents ; c'est dans le champ des vertus, extraordinaires ou non, peu importe, que se révèle l'emprise des dons.

Cependant, et ceci est à noter, Jean de Saint-Thomas consent, à un autre point de vue, à qualifier d'extraordinaire le mode d'action des dons, mais cela non pas « ratione materiae », mais « ratione subjecti ». Sa doctrine s'appuie sur une constatation qui n'est que trop fréquente : celle des défauts d'un chacun, de son infirmité et de son impuissance devant la pratique usuelle des vertus et l'observance fondamentale des préceptes. Sans doute il n'y a là, en soi, rien d'extraordinaire à accomplir, et cependant l'idéal chrétien, même élémentaire — si tant est qu'il y ait un idéal chrétien élémentaire — étant donné ce que nous sommes, « ratione subjecti », demeure quelque chose de fort difficile à atteindre. Il y faut un secours spécial du Saint-Esprit qui vienne en aide à notre faiblesse, qui nous permette de triompher des obstacles, et qui nous soutienne jusqu'au bout dans la voie du salut (1). Jean de Saint-Thomas cite le verset 10 du Psaume 142 : « Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam », et, comme il est théologien, il indique aussitôt la raison profonde de ce besoin dans lequel nous sommes d'un secours particulier de l'Esprit : la seule raison humaine, même éclairée par les vertus infuses, ne peut pas, selon ses propres mesures et limites, gouverner suffisamment notre vie jusqu'à l'obtention du salut, « ad omnia se extendere ita ut perducat usque ad consequendam salutem (2) ». Évidemment ceci doit être compris ; le théologien ne nie pas que l'âme en état de grâce ne mérite de droit la béatitude, mais, étant données les circonstances « ratione subjecti », il faut que le Saint-Esprit aide l'âme en état de grâce à conduire sa vie spirituelle.

(1) Le P. Lemonnyer, de pieuse mémoire, aimait à parler, à ce propos, du rôle maternel du Saint-Esprit dans les âmes.

(2) *Ibidem*, n. XXXVIII, p. 595.

Qui n'admirerait ce sens concret de la psychologie surnaturelle dont fait preuve ici le docteur scolastique? (1)

Mais ces notations psychologiques ne suffisent pas à notre théologien : il lui faut marquer, de façon technique, quel est l'effet propre des dons du Saint-Esprit, no-

(1) Pour que cette doctrine ne risque pas de paraître trop abstraite, on peut l'éclairer par un exemple qui permette d'en mieux réaliser la portée. Sainte Thérèse de Lisieux avoue, dans le chapitre onzième de son autobiographie, qu'elle a été longtemps tourmentée par un désir ardent d'œuvres extérieures glorieuses. Elle veut être, tour à tour, et même à la fois, « guerrier, prêtre, apôtre, docteur, martyr »; elle envie, par exemple, « les tourments inouïs qui seront le partage des chrétiens au temps de l'Antéchrist », elle voudrait que ces tourments lui soient réservés. Puis, selon les paroles de saint Jean de la Croix, s'abaissant jusque dans les profondeurs de son néant, elle s'élève si haut qu'elle peut atteindre son but. Par une grâce de Dieu, elle sent quelle est sa faiblesse d'enfant, et, en même temps, elle perçoit l'excellence de l'amour de charité. Elle a trouvé alors sa vocation. « Les œuvres éclatantes me sont interdites, je ne puis prêcher l'Évangile, répandre mon sang... qu'importe! Mes frères travaillent à ma place, et moi, petit enfant, je me tiens tout près du trône royal, j'aime pour ceux qui combattent. » Et ailleurs : « Je ne suis qu'une enfant impuissante et faible; cependant c'est ma faiblesse même qui me donne l'audace de m'offrir en victime à votre amour, ô Jésus! » Il est difficile de faire mieux ressortir, croit-on, l'opposition établie par Jean de Saint-Thomas entre l'extraordinaire « ratione materiae » qui n'appartient pas proprement aux dons de l'Esprit, et l'extraordinaire « ratione subjecti » qui leur revient de droit. Le rapprochement même des deux idées est significatif; c'est au moment où sainte Thérèse de Lisieux renonce aux œuvres éclatantes qu'elle réalise, dans tout son relief, la fin de la vie théologale de foi et de charité et qu'elle comprend comment, dans la mesure où elle sera pénétrée de cet idéal, l'âme chrétienne ne peut être, devant lui, qu'un enfant. Devant de telles perspectives, tout désir portant sur des œuvres extérieures paraît singulièrement illusoire, à moins que le devoir d'état n'en prescrive l'accomplissement. Quant au titre d'enfant que se donne la Sainte et auquel elle tient tant, il postule, naturellement, le rôle maternel du Saint-Esprit. Ce n'est pas par ses propres forces que l'humble religieuse entendait répondre à la vocation qui l'appelait à la perfection de l'amour.

ter le titre particulier qu'ils ont à être principes de l'agir humain. En effet, s'ils sont ordonnés à la perfection des vertus, ils ne se confondent point avec cette perfection qu'ils ont la charge d'assurer (1). Il faut leur assigner un mode d'action distinct de celui des vertus.

La doctrine de Jean de Saint-Thomas, et cela lui donne une force spéciale du point de vue de la tradition thomiste, est expressément fondée sur un exposé du grand commentateur de la Somme Théologique, le cardinal Cajetan. Ce dernier distingue dans l'homme, vis-à-vis de l'action bonne à accomplir, un triple moteur subordonné : le premier est constitué par l'âme humaine douée d'intelligence et de prudence naturelles, le second est l'âme humaine ornée de la lumière de la grâce et de la foi, enfin le troisième est réalisé par l'âme humaine toujours, mais sous la motion du Saint-Esprit (2). Jean de Saint-Thomas, qui glose le texte, estime qu'il faut entendre ici par « principe moteur », non seulement une cause efficiente, mais également un principe de régulation formelle (3). Cajetan ajoute : les vertus morales acquises ont pour rôle d'assurer l'obéissance de l'âme au premier de ces moteurs, vis-à-vis des moyens et des fins qui lui correspondent; les vertus morales infuses remplissent la même fonction par rapport au second moteur immédiatement supérieur au premier ; enfin les dons du Saint-Esprit réalisent la sujétion de toutes les puissances de l'âme vis-à-vis du moteur suprême dans l'ordre des fins qui sont propres à celui-ci (4).

(1) Cette position est envisagée, sous forme d'objection, au n. XLIV, p. 596; la réponse est donnée du n. XLIX au n. LII, pp. 598-599.

(2) CAJETAN, *In I^am II^ae*, q. 68, a. 1, n. III.

(3) *Cursus Theologicus*, loc. cit., a. II, n. XXX, p. 592.

(4) On croit utile de citer intégralement le texte de Cajetan dont une traduction française pourrait difficilement rendre toutes les nuances : « Ad quorum etiam habere pleniorem intellectum, scito quod imaginamur quod in homine est triplex subordinatum movens ad actus bonos : scilicet mens humana praedita lumine naturali et prudentia; mens humana praedita lumine gratiae et fidei; et mens

Ce texte de Cajetan, que Jean de Saint-Thomas cite tout au long, lui fournit le point de départ de son élaboration personnelle en l'autorisant à considérer au principe de l'agir humain, comme deux moteurs différents, soit l'âme ornée des vertus théologales, soit l'âme poussée par l'instinct du Saint-Esprit — « pulsata instinctu Spiritus Sancti ». Pour sa part, il précisera l'exposé de son confrère en faisant remarquer que la poussée de l'Esprit n'a pas seulement valeur effective de motion excitante, elle apporte aussi à l'action de l'homme un mode distinct de régulation qui dépasse ce qu'il peut réaliser par sa propre industrie : « Mens humana ut pulsata instinctu Spiritus Sancti, non solum effective moventis et excitantis, *sed etiam regulantis*, etiam super captum et modum humanum propriae industriae et studii... sicut unctio Spiritus Sancti docet nos de omnibus (1). »

Un peu plus loin, le théologien précise ce qu'il entend par ce mode de régulation particulier aux dons de l'Esprit; sans doute, fait-il remarquer, la vertu est déjà principe de l'acte bon, mais elle conduit et mesure notre agir selon les normes de la raison humaine — « secundum mensuram rationis » —, au contraire, les dons règlent nos actes selon une mesure divine — « secundum mesuram divinam » (2). Tout ceci est fondé sur une

humana pulsata instinctu Spiritus Sancti. Et ad hoc ut vires animae obediant primo motori, ponuntur virtutes morales acquisitae, tendentes ad media et fines ab ipso motore praestitutos. Ad hoc autem ut eaedem vires obediant secundo motori superiori, ponuntur virtutes morales infusae, tendentes ad media et fines ab illo motore praestitutos. Ad hoc autem quod non solum eaedem, sed omnes vires animae obediant supremo motori, ponuntur dona, tendentia in fines proprios a tali motore ostensos. » *In I*am II*ae*, q. 68, a. 1, n. III.

(1) *Cursus Theologicus*, loc. cit., n. XXX, p. 592.

(2) *Ibidem*, n. XLV, p. 597. Jean de Saint-Thomas cite ici un texte significatif de saint Thomas : « Si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. » I* II*ae, q. 68, a. 1, ad 3.

conception précise du rôle attribué à la raison dans l'acte humain : non seulement celle-ci meut la volonté en lui présentant son objet, mais elle le règle et le mesure pour constituer l'objet formel et quidditatif de la vertu qui est le bien mesuré par les règles de la raison (1). De la même manière — eodem modo — les dons disposent l'intelligence et la volonté à suivre la motion de l'Esprit-Saint, celle-ci n'ayant pas seulement valeur de propulsion, mais, encore et surtout, valeur de règle et de mesure; ainsi est constitué l'objet formel et spécifique des dons, à savoir le vrai et le bien réglés et mesurés, non par la raison de l'homme mais par une illustration et commensuration divines; c'est un souffle, une ardeur, un attrait intérieur pour les choses divines et la fin dernière qui ont pour effet une pénétration plus intime des réalités spirituelles et un élan total vers Dieu — « jactatio totalis in Deum » —, selon ce que dit le prophète : « Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet, non dabit in aeternum fluctuationem justo » (Ps. LIV, 23). Là où la raison humaine, même en possession des vertus infuses, défaille et vacille, cette régulation supérieure, qui vient de l'Esprit, nous soutient et nous nourrit, grâce à cet élan total vers Dieu qu'elle réalise (2).

Ainsi, dans un sens large, le don peut être appelé vertu, puisqu'il est une force pour le bien; cependant, à parler formellement, il excède la mesure d'agir propre à la vertu; de ce chef il est justement appelé « don », puisqu'il transcende, de façon toute gratuite, le mode rationnel de l'activité humaine (3).

Cette doctrine, on le voit sans peine, est fondée sur la théorie thomiste de la moralité. Jean de Saint-Thomas le comprend si bien qu'il n'hésite pas à parler, à propos des dons, d'une autre moralité qui n'est pas celle de la rai-

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibidem,* n. XLVI, p. 597.
(3) *Ibidem,* n. XLVII, p. 597.

son vertueuse, d'une « variatio moralitatis » (1). Il a donc en vue une transposition de l'agir humain, non point quant aux fins mêmes de cette action, qui restent celles des vertus infuses, mais bien plutôt quant au mode selon lequel nous pouvons atteindre ces fins. Les vertus théologales nous orientent vers les plus hautes réalités de la vie divine, les dons nous permettent de rythmer notre action selon la mesure même d'un objet qui dépasse, c'est trop évident, les capacités de la raison. Pour l'atteindre pleinement il faut, à l'homme, une règle immanente d'action qui ne soit pas de l'homme mais de l'Esprit.

Telle est la position de Jean de Saint-Thomas touchant les dons du Saint-Esprit dans leur distinction d'avec les vertus. On voudrait, en quelques mots, insister sur la valeur théologique de cette doctrine (2). Le principe, la majeure du raisonnement, est fourni par l'affirmation de la foi selon laquelle le Saint-Esprit communique libéralement ses dons aux âmes des justes, mais là s'arrête, en somme, l'enseignement explicite de la Révélation ; le théologien doit, à ses risques et périls, définir l'objet formel du don qui lui permette de le distinguer d'avec les vertus. Dans ce but, Jean de Saint-Thomas procède, très nettement, de façon négative, ce qui constitue la démarche théologique de beaucoup la plus sûre. Il possède, heureusement, une doctrine très ferme sur la nature de la vertu humaine, sur le caractère rationnel de l'acte humain, sur le rôle de la prudence dans la vie morale.

(1) *Ibidem*, n. LIX, p. 601.

(2) On ne s'attardera pas à comparer la doctrine de Jean de Saint-Thomas avec celle de saint Thomas lui-même ; l'auteur semble bien insinuer que la manière dont il envisage et résout le problème lui permet de concilier avec celui des *Sentences* l'exposé de saint Thomas dans la I^{a} II^{ae} (cf. *Cursus Theologicus*, n. LII, p. 599). Quoi qu'il en soit de cette question, on s'attache à montrer ici la valeur théologique des conclusions de Jean de Saint-Thomas ; celle-ci est indépendante, théoriquement, des positions de saint Thomas.

Sur tous ces points le philosophe, qu'il est également, a pu raisonner avec des chances certaines de succès. De plus, le théologien peut montrer comment les vertus infuses, si elles imposent à la raison humaine de poursuivre des fins qui la dépassent, ne modifient pas, cependant, le mode d'agir qui lui est connaturel (1). Dès lors, puisque la foi nous promet une assistance spéciale de l'Esprit, sous forme d'un don immanent, le mode d'action de ce don sera très simplement défini par la négation du mode d'action, strictement rationnel et prudentiel, qui est l'apanage naturel de l'homme. Jean de Saint-Thomas ne pousse pas plus loin sa conclusion, les prémisses révélées ne lui permettent pas de le faire ; il parle seulement d'une autre mesure d'action, d'une autre règle qui excèdent celles de la raison et qui sont celles de l'Esprit divin. Toutes les précisions qu'il apporte, mais elles sont de poids, sont constituées par une vue très nette des conditions de l'agir humain et du point exact sur lequel porte la négation qu'il pose. On ne peut imaginer procédé théologique plus discret ni plus sûr. Ainsi aucune des manifestations de la vie mystique, telle que l'expérience pourra la révéler, n'est *a priori* exclue ; la doctrine établie est capable de les accueillir toutes, puisqu'elle se réduit à nier le mode rationnellement humain de l'action. D'ailleurs il ne semble pas que, dans un traité général des dons du Saint-Esprit, le travail théologique puisse être, prudemment, poussé plus loin.

En effet les dons sont distincts, leurs objets sont différents : les uns sont d'ordre plutôt intellectuel, et les autres plutôt volontaires; dans la mesure où la doctrine pourra être précisée, elle ne pourra l'être que grâce à

(1) On peut difficilement préciser ces questions sans faire sans cesse appel aux analogies et comparaisons scripturaires. On dira que les vertus théologales mettent l'homme en possession de l'héritage surnaturel qu'elles réalisent, mais elles le laisseraient orphelin sans une assistance spéciale du Saint-Esprit, assistance qui lui est, du reste, acquise du fait même qu'il est devenu fils adoptif.

une monographie spéciale de chacun des dons. A propos de chacun d'eux il faudra fixer le mode d'agir particulier dont il assure le bénéfice, dans le domaine spécial qui lui est assigné par la tradition. Dans ce but on déterminera d'abord la vertu à laquelle le don correspond, puis on établira, grâce surtout à l'Écriture, le type de perfection spéciale, suprahumaine, que le don réalise dans l'exercice de la vertu.

On ne peut évidemment suivre Jean de Saint-Thomas sur ce nouveau terrain, il y faudrait une analyse complète de tout son traité des dons (1). Cependant il ne sera pas hors de propos de préciser quelques points de doctrine touchant le don de conseil, car ces remarques permettront de mieux saisir la manière de Jean de Saint-Thomas comme théologien mystique.

A propos de cette nouvelle question de la nature du don de conseil, se montre surtout significative l'opposition décidée, faite par Jean de Saint-Thomas, à la doctrine proposée par son confrère Grégoire Martinez (2). D'après ce théologien, tandis que la prudence doit procéder par discours, enquête, demande de conseils et autres démarches rationnelles touchant l'agir humain, le don de conseil, au contraire, supprime tout ce travail humain grâce à une illumination spéciale de l'Esprit ; on pourrait ainsi facilement caractériser, en les opposant l'un à l'autre, le mode humain de la vertu et le mode suprahumain du don; l'une enquête, cherche, compare, l'autre procède par soudaine inspiration (3).

(1) Le travail a déjà été fait, et fort bien, pour le don d'intelligence. Cf. Th. Tascon, *Foi et don d'intelligence d'après saint Thomas*, dans *Divus Thomas* (Plac.), XXXIII (1930), pp. 528-559. L'auteur utilise constamment Jean de Saint-Thomas.

(2) Le commentaire de Grégoire Martinez sur la I^{a} II^{ae} a été publié à Tolède en 1622 (Echard, *Scriptores O. P.*, II, p. 494).

(3) *Cursus Theologicus*, loc. cit., a. v, n. v, p. 656.

Il est curieux de voir Jean de Saint-Thomas repousser absolument cette position qui cependant pourrait, à première vue, paraître cadrer avec sa doctrine générale. Mais il entend affiner davantage ses conclusions et barrer, très nettement, la voie à toute possibilité d'illuminisme. Si le don du Saint-Esprit, affirme-t-il, transcende la manière d'agir de la vertu, il ne tend cependant pas à la suppression complète de la vertu, comme on semble cependant l'insinuer. Bien au contraire, il doit parfaire, faciliter et compléter l'usage de la vertu. D'ailleurs on peut avoir, même dans l'ordre naturel, des intuitions soudaines sur une conduite à tenir, sans qu'il y faille nécessairement un don du Saint-Esprit, et quand bien même de telles illuminations subites seraient du Saint-Esprit, cela n'est pas si fréquent qu'il y faille un *habitus*, lequel au contraire exige un objet stable, ferme, habituel. Enfin, et Jean de Saint-Thomas développe, à plusieurs reprises, cette considération, à laquelle il semble tenir beaucoup, même avec le don de conseil, que nous avons dès lors que nous sommes en état de grâce, il nous faut encore nous enquérir, chercher, examiner ce que vaut l'esprit qui nous mène, prendre l'avis des hommes sages et, à tout le moins, celui des autorités compétentes (1).

Aussi faut-il pousser plus loin l'analyse de l'action humaine et comprendre plus exactement la nature du don. Tandis que la prudence humaine fonde ses démarches soit sur les raisons humaines d'agir, soit sur la connaissance de foi, soit même sur celle qui vient d'une révélation spéciale — tout cela peut exister dans un pécheur —, le don de conseil prend son appui sur une expérience affectueuse et intime des choses divines, sans exclure pour autant ni l'enquête, ni la recherche, ni la consultation d'autrui. Puisque l'onction de l'Esprit nous renseigne sur toutes choses — docet nos de omnibus —

(1) *Ibidem*, n. VI, pp. 656-657 ; n. XVIII, p. 661 ; n. XXV, p. 665.

elle dirige également, et tout aussi bien que nos décisions, nos enquêtes et nos recherches (1).

En effet la foi seule n'est pas immédiatement pratique, c'est seulement de façon éminente, universelle, qu'elle nous suggère une règle d'action ; il faut qu'une vertu plus particulière, plus concrète mesure et dirige pratiquement notre agir (2). Sans doute la prudence infuse est chargée de ce rôle, elle dirige notre vie par une application des données de la foi, mais elle ne peut le faire que selon le mode humain de la raison, elle ne peut s'étendre à toutes les inspirations de l'Esprit, et surtout elle n'implique pas suffisamment ce goût et cet instinct des choses divines, qui est le fait de la charité et du don qui l'accompagne (3).

Ici encore la méthode suivie par Jean de Saint-Thomas apparaît, en somme, comme plutôt négative; il s'oppose surtout à une conception qui supprimerait tout l'exercice de la prudence humaine, pour lui substituer une simple illumination divine. Or le don ne supprime pas la vertu, mais il la développe et l'affermit ; s'il se distingue de celle-ci, c'est par le goût intime et affectif qu'il procure vis-à-vis des objets mêmes de la vertu, ce qui facilitera singulièrement son action. On voit comment cette manière de procéder permet, à la fois, et d'éviter toute imprudence doctrinale et de laisser, ici encore, le champ ouvert à toutes les manifestations de l'Esprit de conseil : « Spiritus Paraclitus docebit vos omnia ».

Si limitée qu'ait été, à dessein d'ailleurs, cette enquête, elle permet cependant, croit-on, de fixer avec une suffisante netteté qu'elle a été l'attitude adoptée par Jean de

(1) *Ibidem*, n. VII, p. 757. Jean de Saint-Thomas n'insiste pas ici sur cet élément affectif caractéristique du don de conseil; il se contente de renvoyer aux développements qu'il a consacrés à la question à propos des dons d'intelligence, de science et de sagesse.
(2) *Ibidem*, n. XI, p. 659.
(3) *Ibidem*, n. XV, p. 660.

Saint-Thomas en face des problèmes mystiques. La méthode qu'il emploie est strictement théologique; sa discussion s'appuie sans cesse sur les textes de l'Écriture qui sont constamment cités et allégués; une place de choix est faite au livre des Psaumes et à saint Jean. Dans ce cadre de la Révélation les arguments de raison théologique ont d'abord une portée négative : ils servent d'une part à dépasser le mode rationnel d'agir propre aux vertus, et d'autre part à écarter les conclusions trop radicales qui supprimeraient complètement ces dernières au bénéfice des dons (1). La doctrine est ainsi délimitée de façon ferme, sobre et prudente. Quant aux éléments positifs de solution que le théologien fait intervenir, ils sont strictement d'ordre affectif ; les dons, connexes dans la charité, réalisent une union affectueuse, par connaturalité, avec les choses divines. C'est ainsi qu'il a défini la « théologie mystique » et la « mystique » elle-même, par un attrait affectif de la volonté. Si donc l'on voulait exposer, de façon complète, la doctrine spirituelle de Jean de Saint-Thomas, il faudrait, évidemment, commencer par étudier le rôle qu'il assigne à la connaissance affective dans l'acte humain. Telle est la notion qu'il transpose analogiquement pour rendre compte de l'activité spéciale des dons du Saint-Esprit, dans la mesure où ils se distinguent des vertus.

Rome.

H.-D. Simonin.

(1) On a suggéré expressément cette attitude en prenant appui sur la doctrine propre au don de conseil, mais on la retrouve également à propos des autres dons, tout spécialement à propos des dons spéculatifs.

Paroles surnaturelles et hallucinations auditives

Documents — Études critiques d'ouvrages récents

Les psychologues du XIX^e^ siècle se sont souvent félicités de ce que la pathologie réalisait des dissociations impossibles à provoquer artificiellement : elle livrait ainsi à leur observation des phénomènes élémentaires qui autrement seraient toujours restés engagés dans des complexes, dissimulés par une synthèse. Ceux qui étudient les faits mystiques doivent aussi se réjouir quand une bonne fortune leur donne à part des faits qui d'ordinaire sont mêlés inextricablement avec d'autres. Or voici des documents que le hasard d'une vie — ou plutôt, la Providence — présente bien instructifs : une chrétienne nullement extraordinaire, une humble chrétienne qui n'a jamais eu d'oraison sublime ni même rien de ce qu'on trouve chez les mystiques de second rang, une chrétienne de bon sens très rassis, une brave femme bavarde et vertueuse, a entendu, pendant son existence de quatre-vingt-huit ans, des paroles surnaturelles, mais des paroles surnaturelles qui, mises bout à bout, tiennent en quelques lignes. C'est une occasion exceptionnellement favorable pour mieux connaître la réalité et la nature des paroles surnaturelles, ainsi que leur rôle dans la vie intérieure.

Je présenterai d'abord les faits. Je les replacerai dans leur contexte psycho-physiologique : le caractère et le tempérament de la femme qui les a ressentis. Après quoi,

je les discuterai, en utilisant quelques ouvrages récents, et en particulier les thèses monumentales de M. le docteur Pierre Quercy. Le lecteur ne s'étonnera pas et me pardonnera, si je ne dévoile pas sans émotion les secrets d'une âme très chère et très vénérée : en tout cas, avec une scrupuleuse exactitude.

I. — Les faits

S'adressant un jour à moi, en tant que prêtre, pour me demander un conseil, ma grand'mère Marie Gallien me rapporta une parole mystérieuse. Étant à Paris en prière à l'église, il y avait de cela quelque quarante ans, elle avait entendu très distinctement une voix dire à son oreille : « Sois humble, sois douce », et un autre jour : « Suis-moi. » C'était comme quelqu'un qui eût parlé derrière elle doucement, mais sans qu'elle pût se tromper sur l'extériorité du son. Voix inattendue, car ma grand'mère se croyait, par caractère et par pratique, plutôt adonnée à la simplicité et à la douceur, et elle eût pensé avoir besoin de toute autre exhortation avant celle-là. Or elle n'avait jamais entretenu un directeur de cet événement. N'aurait-elle pas dû le faire ? qu'avais-je à lui conseiller ?

Ainsi, je connaissais déjà deux paroles entendues par elle : paroles qui n'étaient nullement des « paroles intellectuelles » ou des auditions imaginatives, comme celles de sainte Thérèse : c'étaient nettement des auditions sensorielles. Ses proches en connaissaient une autre qui lui avait été adressée, croyait-elle, pour qu'elle la communiquât à une amie : « Qu'elle croie, qu'elle espère. » Or, après sa mort, je trouvais, écrites de sa main sur deux bouts de papier, une série de paroles entendues plus tard et presque toutes le vendredi. La voici :

« *Souvenirs des Vendredis Saints et autres vendredis.*

19 avril 1867. Suis-moi.

10 avril 1868. Je te bénis.

2 octobre 1868. Sois humble, sois douce.

15 avril 1870. Qu'elle croie, qu'elle espère.

11 avril 1873. Va, va, suis ta voie.

avril 1874. Je t'enverrai.

16 avril 1876. Je vous bénis tous.

30 mars 1877. Continue ton œuvre, je la bénirai.

19 avril 1878. Ma fille.

28 juin 1878. Travaille à ma plus grande gloire, je le veux.

14 février 1879. Tu seras d'une parfaite humilité et d'une grande douceur, mais sois obéissante, et voilà que je suis désormais avec toi pour toujours. — Ne crains plus, tu es guérie, tu ne travailleras plus dans les épines, mais dans les roses. — Je te compte déjà au nombre de mes élus. — Tout ce qui est bon et vrai. — Je les accepte toutes. — Tu rayonneras avec tous les tiens.

Jeudi Saint. Ne crains pas, reste à mes pieds.

Vendredi Saint. Approche, reste dans mon cœur. — Aime, tout découle de l'amour. »

Le premier bout de papier contient toutes les paroles jusqu'à celles de 1879. Le second, contenant les précédentes avec celles de 1879, a dû être écrit aussitôt après ces dernières. Y eut-il, après 1879, d'autres paroles qui n'auraient pas été notées? Je ne saurais en écarter *a priori* la possibilité, bien que l'hypothèse me paraisse improbable : si ma grand'mère avait écrit, pour en garder le souvenir en leur ordre, les paroles de 1867 à 1879, elle avait au moins autant de motifs pour continuer à noter les suivantes. Je ne saurais non plus écarter la possibilité d'autres faveurs surnaturelles, par exemple, d'un commencement d'oraison de simplicité. Une âme pieuse et humble peut, je le suppose, recevoir brièvement et à intervalles de telles faveurs sans se rendre compte de leur

nature et sans par conséquent se croire appelée à les communiquer à un directeur. Or, si ma grand'mère avait jamais parlé à un directeur de phénomènes d'oraison mystique, elle aurait aussi parlé des paroles inexplicables. Elle ne s'est donc jamais entretenue avec un prêtre des événements concernant son oraison. J'en conclus que si jamais elle éprouva les touches de l'union, c'était d'une manière telle que leur caractère surnaturel ne se manifestait pas à sa conscience. Ou plutôt j'en conclus, beaucoup plus probablement, que des états de ce genre, non seulement lui demeurèrent inconnus, mais n'eurent jamais lieu. Avec les scrupules qui si longtemps la hantèrent et la portèrent à exposer à des confesseurs toutes sortes de choses inutiles et saugrenues, il y avait toutes les chances pour qu'elle vînt à dévoiler des événements surnaturels dont son âme eût été le théâtre.

Ainsi, selon toute apparence, dans l'histoire de cette âme, il ne s'est jamais produit d'autres phénomènes mystiques que dix-neuf paroles, lesquelles furent, selon le langage de la psychologie, des hallucinations sensorielles. Ni son caractère, ni son tempérament, ni ses maladies, ne fournissent, on va le voir, une explication de ces hallucinations, dont au contraire l'extrême rareté, l'inattendu et le contexte semblent, même à première vue, réclamer une espèce tout autre d'explication.

II. — Caractère et tempérament

Ma grand'mère n'était pas une « intellectuelle » : si autrefois elle avait été très sensible aux beautés de la nature et à l'intérêt de l'histoire, elle avait cessé de lire bien longtemps avant sa mort. Une longue anémie, ses devoirs de ménagère, enfin sa demi-cécité l'en empêchaient. Il ne restait, pour orienter en un sens défini ses pensées et ses conversations, que le sentiment, lequel était vraiment le fond résistant de son être. Là où un

amour poussait son flux intérieur, elle était capable de poursuivre les idées sur une même ligne : par exemple, s'il s'agissait des siens, de ses amis, de l'Église, de la gloire de Dieu... Mais sur un sujet qui n'éveillait pas les fibres émotives, son attention était inapte à organiser un discours suivi : ses entretiens, au gré des associations de hasard, passaient d'un objet à un autre; on était bientôt étonné de se voir si loin du point de départ, et tellement hors d'état de prévoir où dans quelques minutes on serait transporté.

Cette absence de logique, avec les défaillances de la mémoire, laissait le jeu libre à des enchaînements de souvenirs appauvris et à des mécanismes moteurs montés par la prononciation même d'un premier récit : des « histoires » étaient toujours prêtes à sortir de sa bouche, histoires vivantes et intéressantes pour qui les entendait la première fois, stéréotypies insupportables pour qui vivait avec elle. Sur ses vieux jours, l'écroulement de sa mémoire diminua le nombre de ces récits. Elle craignait aussi, j'en suis persuadé, d'ennuyer ses auditeurs. Alors elle substituait volontiers des contes imaginaires et drôlatiques, lesquels aussi avaient une tendance à se figer en formules.

Mais ni la perte des souvenirs, ni le rôle exorbitant des associations, ni la sclérose des connexions d'idées ne la firent jamais descendre à l'état « asséritif », pour employer le langage de M. Pierre Janet. Assurément, elle était plus portée à tout croire qu'à employer les méthodes d'une critique scientifique : elle était trop bonne pour n'être pas disposée à admettre que les gens disaient vrai, et son amour pour Dieu l'inclinait à voir partout l'action de sa Providence. Cependant, jamais le contrôle du jugement ne cessa de s'exercer chez elle : elle n'acceptait pas toute affirmation, et en tout cas les siennes ne contenaient que la vérité exprimée simplement et, quand il le fallait, charitablement. Jamais elle ne disait un mot contre le prochain ; et si la conversation tournait devant elle à la

calomnie ou à la médisance, elle savait l'arrêter, fallût-il parler ferme et froisser le médisant. Son bavardage, qui aisément fût devenu excessif, avait le défaut de ressasser des choses connues, mais il ne présentait absolument aucune trace de mythomanie. Les imaginatifs, les émotifs, les nerveux, ont la réputation de travestir, plus ou moins inconsciemment, la vérité. Je ne puis savoir si dans sa jeunesse ma grand'mère avait eu quelque peu de cette disposition : toujours est-il qu'une rigoureuse discipline chrétienne et une exceptionnelle simplicité d'âme n'en avaient rien laissé subsister. Deux ou trois fois, j'avais surpris dans les récits de ma grand'mère des détails qui me paraissaient invraisemblables : je me demandais si, par une paragnosie inconsciente et par conséquent excusable, elle ne comblait pas une lacune de sa mémoire par un détail faux. Or, dans tous les cas, j'ai pu m'assurer plus tard de la parfaite objectivité de ses dires. En somme donc, une intelligence impropre aux raisonnements compliqués, évoluant par sentiment et fantaisie, dirigée par l'association ; mais l'opération du jugement exprimant des intuitions très claires et toujours contrôlées par un bon sens sain et par une solide vertu chrétiennes.

L'émotivité était extrême. D'abord cette émotivité d'ordre inférieur qui n'est au fond qu'un déclenchement disproportionné de réflexes. Un bruit inattendu, une porte brusquement fermée, une surprise, une personne surgissant subitement, suscitaient en elle une quasi-révolution : elle étouffait, et, si c'était un enfant qui était la cause du désastre, elle faisait le simulacre de le battre. Traverser une rue, même une rue de Buzançais, était, bien des années déjà avant sa mort, une entreprise hasardeuse et redoutable. Elle regardait plusieurs fois si un véhicule n'apparaissait pas, même de très loin; et, au moindre bruit venant de n'importe où, elle se précipitait, à moins qu'on ne la retînt, comme si déjà elle était presque écrasée. Comme il arrive toujours, ces émotions physiques

avaient fait naître des phobies : impossibilité de dormir au rez-de-chaussée par crainte des voleurs; refus de fermer au verrou la porte d'une pièce où elle était par peur de tomber malade et de ne plus pouvoir être secourue. Certaines de ces phobies devenaient des scrupules : elle écrivait (ou faisait écrire, quand elle ne voyait plus suffisamment) que la pénitence de sa confession avait été dite. Autrement elle l'eût recommencée. On devine que ces phobies et anxiétés engendraient, sur le plan spirituel, des scrupules proprement dits. Elle en souffrit pendant de très longues années, et cette épreuve, à en juger d'après ses allusions, avait dû être extrêmement douloureuse. Sur la nature de ces scrupules, bien entendu, elle ne disait rien; quelques notes écrites de sa main me permettent pourtant de savoir qu'ils portèrent parfois sur l'exécution de legs, sur la validité de sacrements. C'étaient, on le voit, les anxiétés classiques des psychasthéniques catholiques.

Tous ces accidents, en effet, germaient sur un fond de psychasthénie très caractérisée. Ma grand'mère avait traversé plusieurs fois, à partir de la naissance malheureuse de sa seconde enfant, naissance où elle avait perdu beaucoup de sang, de grandes périodes dépressives. Alors elle n'avait plus de force pour rien, elle se demandait si elle n'allait pas mourir; quand elle sortait et qu'elle apercevait un vigoureux cheval traînant un chariot, elle enviait la force de cet animal, qui au moins avait la puissance de mener sa vie à lui.

Je ne serais pas étonné que l'état morbide de scrupules ait été entretenu et augmenté par des intoxications alimentaires. Sous prétexte qu'elle était anémique et qu'à tout prix il fallait la restaurer, les médecins et son entourage voulaient qu'elle prît beaucoup de viande saignante, de vin de Bordeaux, etc. Or elle avait naturellement un fort appétit. Il est vraisemblable que la suralimentation, poursuivie pendant beaucoup d'années et supportée par un excellent estomac, dut lui causer des troubles. Pen-

dant longtemps elle se plaignit de ne pouvoir s'endormir le soir, de ressentir, comme elle disait, des « battements »; ces malaises disparurent lorsqu'à la fin de sa vie elle ne prit plus le soir qu'un très léger repas.

En somme, psychasthénie avec obsessions ; anxiétés, phobies devenant, pour une âme très pieuse, des scrupules religieux : tableau classique extrêmement banal. Mais jamais aucun phénomène hallucinatoire ; aucun délire ; rien qui ressemble, même de très loin, aux « interprétations » annonçant un délire. Son caractère — ce qui précède le montre évidemment — était tout l'opposé de la structure constitutionnelle sur laquelle poussent les paranoias. Ses facultés intellectuelles, loin d'être repliées sur elle-même, sur ses intérêts, sur ses rêves, et de se chercher une grande place, étaient tournées complètement vers les autres, vers la bienveillance à l'égard des autres, vers le service des autres. Rien non plus qui ressemble aux agitations maniaques (je prends « maniaques » au sens médical du terme) où, sous couleur de faire du bien, l'individu a en réalité en vue — inconsciemment — l'expansion de son propre moi. Car une telle disposition se trahit toujours, ne fût-ce que par l'insistance inopportune, par l'indiscrétion. Or elle était la discrétion même : elle attendit pendant de longues années, et obtint, sans argumenter, sans insister, sans demander, rien que par la prière, l'exemple et la bonté, la conversion de tous ses parents et amis incrédules.

Les sentiments supérieurs, les dévouements sans retour par lesquels l'âme sort de soi et se donne à jamais, étaient toute sa vie. Avaient-ils autrefois tendu à s'attacher spontanément pour créer un bonheur terrestre dont elle aurait eu sa part? Depuis longtemps, en tout cas, ils avaient été envahis par la grâce : ils n'étaient plus que charité. J'ai deux lettres écrites par elle après le mariage de ma mère : elle souffre — elle ne le cache pas — de ne plus posséder sa fille pour elle. Mais qu'importe ! les enfants ne sont pas créés pour faire la joie des parents,

ce sont les parents qui doivent penser uniquement au bonheur de leurs enfants. Sentiments toujours identifiés à la charité, sans ombre de jalousie, sans retour sur soi. « Tout à vous, mon Dieu, et tout à tous par amour pour vous », comme elle aimait à le dire dans le cours de ses dernières années. Ou encore l'autre maxime qu'elle me répétait aussi : « Réjouir vos regards, ô mon Dieu, et répandre le bonheur autour de moi, que ce soient les deux buts de ma vie. »

Quant à ses conversations, c'était un bavardage terre à terre — ou des récits stéréotypés — ou des projets pour ceux qu'elle aimait et des questions sur leur existence — ou des souvenirs d'histoire, des problèmes de morale et de religion pratique, des recherches sur les moyens de faire le bien. Tout y restait toujours sur le plan de la réalité bien solide et tangible : dans ses désirs les plus ambitieux, le vol de sa pensée n'était jamais loin du sol.

III. — « Interprétation » et hallucination auditive

Comment nous y prendre pour expliquer les paroles mystérieuses? Selon la terminologie usitée dans l'Église catholique (à supposer qu'elles ne soient pas une pure illusion), ce sont des paroles, non intellectuelles ni imaginatives, mais sensibles; selon la terminologie des psychiatres et des psychologues, ce sont des hallucinations auditives. Mais qu'est-ce, au juste, que des hallucinations auditives? Est-ce un phénomène sensoriel, « esthésique », c'est-à-dire ayant les caractères, la complexité, la richesse d'une perception? ou bien, comme le soutiennent aujourd'hui certains neurologistes renommés, est-ce une interprétation intellectuelle construite à l'occasion d'un vague phénomène auditif? Si cette seconde thèse s'imposait en ce qui concerne les malades, elle risquerait d'être vraie aussi par rapport aux paroles intellectuelles, imaginatives et sensibles des mystiques catholiques, et

elle en compromettrait l'objectivité. La question doit être élucidée. Pour y parvenir, nous allons nous aider des études vraiment exhaustives du Dr Pierre Quercy (1).

Si l'on en croyait certains malades, ils verraient, entendraient, toucheraient des êtres absents ou imaginaires avec une richesse de contenu, avec une précision de détails qui équivaudraient à celles de la perception réelle. Mais des observations cliniques très faciles à effectuer prouvent que le comportement de ces malades est loin de correspondre toujours à des phénomènes psychiques donnés. Une vieille femme aveugle prétend voir : a-t-elle des hallucinations ? Son affirmation de voir n'est que l'absence de la conscience de son infirmité (anosognosie), car elle est incapable de se conduire et de dire ce qu'elle voit (2). Tels autres, soignés dans l'asile, se plaignent d'entendre sans cesse des voix qui les persécutent, les injurient. Or ce sont eux-mêmes qui profèrent les paroles injurieuses : ils n'en ont pas conscience, et ils attribuent leurs propres paroles à un personnage lointain (3). Il arrive ainsi souvent que des individus racontent des hallucinations qu'ils n'éprouvent pas. Leur comportement ne serait-il pas celui de tous les hallucinés ? car quelle apparence y a-t-il que l'on puisse voir, sans que nos sens entrent en jeu, des objets absents ou imaginaires aussi complexes et aussi précis que des objets réels présents ? L'hallucination se réduirait à la perception de quelques vagues phosphènes, ou sons, doublée d'une interprétation délirante : elle ne serait pas un phénomène sensoriel ou imaginatif, mais un phénomène intellectuel; elle consisterait à dire ce qu'on pense, non ce qu'on voit. Telle est la thèse de psychologues et de psychiatres que M. Quercy symbolise sous le nom de Noéphème (mot à

(1) *Études sur l'hallucination.* I. *Les philosophes, les mystiques.* II. *L'hallucination. Études cliniques.* 2 vol. Alcan, 1930.

(2) *L'hallucination. Études cliniques,* pp. 17-22.

(3) *Ib.,* ch. XIII, pp. 417 et suiv.

mot : qui dit l'intelligence, qui dit des conceptions intellectuelles). Mais bien des arguments restent à faire valoir pour celui qui continue à croire que, dans certains cas, l'halluciné « voit » réellement. Entre le tenant des visions esthésiques, Opsiphile (mot à mot : l'ami des visions), et le tenant des interprétations intellectuelles, Noéphème, le dialogue se poursuit tout le long du gros volume des *Études cliniques sur l'hallucination*.

Noéphème veut, dès l'abord, rendre intenable la position d'Opsiphile : il exige que l'hallucination, pour être réelle, consiste en objets solides, découpés, proches, bien éclairés. Or c'est là une prétention exorbitante, car les images virtuelles et les images consécutives, qui sont des perceptions, n'ont pas ces caractères. Bien plus, la perception la plus normale est parfois sans forme (objets vus à travers le brouillard), sans relief, sans couleur (malades atteints d'astéréopsie ou d'achromatopsie). Les prétentions de Noéphème sont moins fondées sur des faits que sur des théories, la théorie du Dr Charles Blondel et celle de M. Revault d'Allonnes. Le Dr Charles Blondel a inventé la sienne pour expliquer certains cas cliniques où le malade énonce des faits contradictoires, est indifférent aux repères objectifs, associe des unités sensorielles indépendantes (des « poisons qui parlent ». « Le nez de ces fous me répète tout »). Selon le Dr Blondel, les discours des soi-disant hallucinés seraient le résultat d'un effort pour exprimer dans notre langage courant des états intraduisibles : la conscience morbide, plongée dans une continuité indistincte, et n'ayant pour s'exprimer que le langage fait pour les sensations discontinues, s'en servirait tel qu'il est constitué, partageant en sensations discontinues qu'elle n'éprouve pas l'état morbide profond qu'elle éprouve. Seulement, si la théorie du Dr Blondel vaut peut-être pour une catégorie de malades, il en est d'autres pour qui c'est l'inverse de cette théorie qui est vraie : ces malades-là « éprouvent les états distincts de tout le monde et de tous les jours, mais se succédant ou

s'associant bizarrement, et avec eux, ils élaborent des combinaisons impossibles » (1). L'on trouve d'ailleurs tout aussi bien dans les asiles des malades dont le délire respecte la décomposition morbide primitive.

M. Renault d'Allonnes, se rappelant les célèbres doctrines de M. Pierre Janet sur le rétrécissement de la conscience, a cru que ce phénomène expliquerait l'hallucination comme il a servi à expliquer les automatismes psychologiques et les dissociations de la personnalité. Justement parce que la conscience rétrécie rejette en dehors d'elle toutes sortes d'événements qui, dans une conscience suffisamment étendue, appartiendraient à la personnalité centrale, elle n'est plus à même de les reconnaître comme siens et elle les attribue à d'autres causes qu'à soi. Le moi résiduel garde bien les attributs de la personnalité : seulement il considère comme étrangères les productions dissidentes, il les mue en réceptions émanées d'autres sujets, il les projette dans l'espace, il en fait des objets des sens. Il prend donc pour des réalités extérieures ses propres actions, ses propres images.

Théorie plus brillante que satisfaisante : elle a l'air de fournir une explication, et elle n'en fournit pas. Elle consiste, en effet, à compliquer les données pour qu'on aille chercher la solution plus loin : mais elle n'indique pas cette solution. M. Renault d'Allonnes suppose que tous les hallucinés ont la conscience rétrécie, ce qui est ajouter une donnée hypothétique. Reste à savoir l'essentiel : comment se fait-il que les états dissidents aient changé de qualité, qu'ils apparaissent autres, étrangers? pourquoi les images, courant au devant des choses, se muent-elles en perceptions?

La sagesse exige donc que, renonçant à des systèmes *a priori*, le psychologue se mette résolument en présence

(1) *L'hallucination. Études cliniques,* p. 499. Il suffit de tourner les pages du livre pour trouver des exemples, parmi les discours délirants reproduits *in extenso*.

des faits. M. Quercy en apporte une collection imposante, allant des plus normales illusions de la perception jusqu'aux délires les plus insensés des vieux habitués des asiles. Regardons rapidement les vitrines de cette étrange exposition : elles nous intéressent fort, puisqu'il s'agit de savoir si, en dehors des perceptions du monde extérieur, hallucinés et mystiques font seulement des interprétations intellectuelles, ou éprouvent des phénomènes « esthésiques ».

1. Partons de la perception normale. On dit, et c'est incontestable, qu'elle est déjà pleine de pensée. A plus forte raison il en doit être de même dans l'hallucination. — Mais nous constatons, par contre, que dans la perception la pensée se subordonne au perçu : n'est-ce pas ce qui doit se passer aussi dans l'hallucination?

2. Voici les illusions qui portent sur les dessins de figures géométriques. Nous pouvons, sans doute, y dissocier des éléments intellectuels; mais plus nous descendons vers la perception illusoire pauvre et irréductible, et plus il nous devient malaisé de mettre à part de tels éléments, l'illusion alors n'est pas pensée, elle est vue.

3. De même en ce qui concerne l'illusion du lecteur et du correcteur. Très souvent, l'erreur ne consiste pas à avoir vu des lettres absentes, elle consiste à n'avoir pas vu leur absence : il y a eu perception globale d'un schéma. Mais tous les cas ne rentrent pas dans cette formule. Que dire du cas d'Egger, qui a lu sur une affiche « dix jours à Étretat » là où elle porte « Jouets, Étrennes », et, critiquant avant de vérifier, il avait trouvé que « dix et « tat » étaient les seuls fragments qu'il était sûr d'avoir vus? Il n'était sûr d'avoir vu que ce qui n'était pas écrit (1).

4. L'illusion des amputés est-elle une sensation éprouvée, ou une interprétation fondée sur d'autres données sensorielles? On sait que l'anesthésie du moignon sup-

(1) *Op. cit.*, pp. 75 et 87.

prime le fantôme, preuve que le nerf sectionné en est bien l'origine. Ce fantôme ne présente pas de sensations tactiles, thermiques, articulaires : l'amputé qui sent son membre perdu ne le sent donc pas de la même manière que ses membres présents, ou plutôt il construit un « accompagnement » qui paraît senti et qui n'est que pensé. Reste pourtant, noyau primitif de cet « accompagnement », une hallucination élémentaire qui possède les qualités et la localisation du segment absent.

5. Les images consécutives sont douées d'un comportement qui est l'inverse de celui des perceptions : elles restent fixes malgré les mouvements des yeux, elles suivent les mouvements du regard, elles croissent avec la distance. Certaines d'entre elles, grâce à une interprétation, sont susceptibles d'être prises pour des apparitions. Cependant, ne nous hâtons pas de conclure que ces métesthésies sont toujours de vagues phosphènes dépourvus de caractère hallucinatoire : car chez certains sujets qui savent observer, après une métesthésie dont ils connaissent tout, surgit une hallucination sans objet.

6. Sur l'eidétisme, M. Quercy est moins affirmatif qu'en ce qui concerne les groupes de faits précédents. Il a observé personnellement un comportement eidétique qui est en réalité une interprétation des métesthésies : l'individu ne revit pas sa sensation, il croit la revivre intégralement parce qu'il en a gardé des portions et ne remarque pas les lacunes qui sont entre elles. Dans les sujets observés par lui, M. Quercy ne croit pas avoir trouvé de cas absolument incontestables d'eidétisme. Mais certains faits observés par d'autres lui semblent échapper à la critique.

7. Le rêve. N'importe qui a critiqué ses rêves, et s'est aperçu qu'il ajoutait des interprétations à des sensations vagues : le rêve était en réalité beaucoup moins riche et précis qu'il n'avait paru au premier moment du réveil. Seulement, si les matériaux esthésiques de certains rêves sont faibles et presque inexistants, il est d'autres rêves

qui, eux, sont pleinement esthésiques : on y voit des objets colorés et solides, on y entend des paroles qui résonnent tout comme dans la veille.

8. Que penser des hallucinations des intoxiqués ? L'intoxiqué est très souvent en état de confusion mentale, il affirme alors des présences sensorielles qu'il ne perçoit pas. — Oui. Seulement, tous les cas d'intoxication ne comportent pas confusion mentale : la perception peut rester normale et la personnalité demeurer intégralement maîtresse de son jugement. M. Quercy a voulu faire l'expérience sur lui-même en absorbant du peyotl : on trouvera dans son livre une description détaillée des visions qui pendant la nuit se déroulèrent dans sa conscience. Ce sont des flux de couleurs, de dessins géométriques, de dessins stylisés, de broderies étranges, de spectacles (1). S'il y a encore là des métesthésies, elles ne sont que le cadre occasionnel d'hallucinations esthésiques.

9. L'étude des « monologueurs » est poussée par M. Quercy avec un soin extrême. Car leur conduite fournit les arguments les plus forts aux auteurs qui prétendent que toute hallucination se résout en une interprétation délirante; les faits sont ici d'espèces très variées, ils sont extrêmement complexes et nous aurons à y revenir et à nous y arrêter plus longuement. Il y a des gens qui tiennent des discours, ils ignorent qu'ils les tiennent et ils déclarent que c'est la voix d'un autre. Il y en a qui finissent par s'apercevoir qu'ils parlent, mais ils déclarent qu'un personnage ennemi les fait parler malgré eux, ou parle par leur bouche. Il y en a qui savent qu'ils parlent, mais ils prétendent répéter sans le vouloir ce qu'une voix dit en leur intérieur. En dehors de ces castypes, l'analyse en pourrait discerner d'autres plus compliqués. Ils sont assurément très instructifs, très précieux pour le psychologue. Mais on n'a pas le droit d'en

(1) *Op. cit.*, chap. XI, pp. 378-388.

conclure que l'hallucination n'existe jamais. Car les asiles nous offrent aussi d'autres cas où le monologue et l'hallucination sont séparés : des malades qui parlent, qui parlent, et qui n'attribuent pas du tout leur « logorrhée » à une influence; et d'autres, à l'inverse, dont le délire a été construit précisément sur des données fournies par des hallucinations esthésiques.

En résumé, la discussion de beaucoup d'hallucinations apparentes aboutit, soit à dissocier le phénomène en deux parties, quelques données sensorielles vagues, et une interprétation bâtie sur ces données, soit même à reconnaître que l'hallucination est totalement inexistante : on est alors simplement en présence d'un système délirant. Mais l'analyse de ces cas n'autorise pas du tout à admettre universellement la théorie du Dr Charles Blondel ou celle de M. Revault d'Allonnes, car le délire de nombreux malades d'asile doit être expliqué par des hallucinations précédentes (1), et il reste surtout que certains sujets, capables de s'observer eux-mêmes et gardant la maîtrise de leur jugement, savent qu'ils ont éprouvé des hallucinations qui équivalaient à voir ou à entendre. Ainsi, le psychologue ou le théologien catholique ne sera pas arrêté dès l'abord par une exception préjudicielle qui prétendrait l'obliger à résoudre en systèmes de jugements les visions ou les paroles des mystiques. Mais l'exposé que nous venons de faire d'après le Dr Quercy indique le domaine spécial où un débat s'impose : le personnage qui croit entendre des paroles divines ne serait-il pas lui-même l'auteur inconscient de ces paroles? Nous devons donc examiner en détail l'hallucination auditive verbale et l'impulsion motrice verbale.

(1) Voir, par exemple, le cas tragique du jeune instituteur, *op. cit.*, p. 403.

IV. — Hallucination auditive verbale. Impulsion motrice verbale

Il convient de rapporter d'abord, en les classant, les espèces de cas cliniques.

1) Un premier groupe est formé par des hallucinations qui engendrent un délire. Elles ne l'engendrent pas toujours nécessairement, ni immédiatement; mais elles sont si contraignantes, si tenaces, si hors de proportion avec les faits sensoriels objectifs, que le jugement sain et la volonté droite ont une peine extrême à ne pas sombrer dans le délire. M. Quercy nous raconte l'histoire tragique d'un instituteur qui reconnaît ses hallucinations : il sait que ce sont des hallucinations, il combat contre elles, il veut qu'elles ne ruinent pas sa raison; cependant, après avoir longtemps lutté, il finit par délirer (1). C'est toujours une source de sons, d'ordinaire désagréables, insultants, calomniateurs, qui coule dans le cerveau, des « paroles silencieuses comme des pensées, et qu'on entend comme au téléphone (2) » ; l'infortuné malade a le sentiment que ses propres pensées lui sont captées dans la tête. Ici l'hallucination est donc bien réelle, et le délire lui est consécutif : le délire est une sorte de réflexion sur les faits hallucinatoires, il en est un essai d'explication. — L'importance de cette première espèce est considérable pour notre recherche : il existe donc des locutions non prononcées par un être objectif, et que certains sujets entendent comme extérieures à eux. Le cas des mystiques est analogue. Mais les locutions des malades ont un caractère de hantise et ont une localisation anormale (elles sont dans une oreille, dans le ventre, etc.); celles des mystiques sont simple-

(1) *Op. cit.*, p. 403.
(2) Expressions d'un halluciné.

ment comme la parole d'une voix à côté (ou peut-être comme une image sonore qui s'imposerait à l'âme en la transformant ?) (1).

2) D'autres fois, l'hallucination auditive verbale est un phénomène parmi d'autres, susceptible de fournir des matériaux à un délire, mais n'y servant pas toujours. Remarquons ici qu'une collaboration entre hallucinations visuelles et hallucinations auditives est très rare : les visions ne parlent pas. M. Quercy en cite cependant un cas chez un buveur (2). Tout au plus y aura-t-il union vague, ou plutôt union successive : ainsi la femme qui croit, à la suite de locutions, que le corps de son mari, désormais vide de l'âme, est habité par le diable (3). Ou encore les hallucinations auditives sont accompagnées d'autres sensations plus ou moins organisées, imprévues et incohérentes.

3) L'hallucination auditive est compliquée d'un phénomène de présence : le malade reçoit une pensée qu'il sent n'être pas la sienne, ou, à l'inverse, son discours intérieur, à mesure qu'il naît en son cerveau, est capté et cesse de lui appartenir. Il a l'impression que quelqu'un lui prend sa pensée, la répète, et l'exprime ailleurs. Ce troisième groupe de faits est apparenté au suivant, du moins en tant que la parole intérieure est apparentée à la parole organique.

4) Le sujet subit des voix qui parlent en lui : « Ils me font parler... comme une mécanique ». Il localise ces voix dans sa gorge, dans sa poitrine, dans son ventre, dans d'autres parties de son corps moins nobles que cel-

(1) Nous pensons aux paroles « formelles » de saint Jean de la Croix. Mais nous osons à peine en proposer cette interprétation psychologique. Elle a contre elle que les visions qualifiées d'imaginatives par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont probablement, dans notre terminologie moderne, des visions sensorielles. Voir Quercy, I.

(2) II, p. 406.

(3) II, p. 208.

les-ci. Quelquefois, mais rarement, ces voix parlent sans que la bouche du sujet remue : le phénomène semble alors se réduire à une hallucination motrice. Mais d'ordinaire le malade répète tout ce que la voix dit en lui. Il peut même arriver qu'il ait plusieurs voix localisées en plusieurs endroits de son corps.

5) Le groupe de faits précédents veut être expliqué par des hallucinations motrices ou auditives. Le groupe de faits suivants ne réclame ni les unes ni les autres. Y en a-t-il encore? n'y en a-t-il plus? On n'en sait rien. Le malade parle, il sait qu'il parle, mais il dit ce qu'il ne veut pas dire, il sait donc qu'on le fait parler, et tout le délire consiste à expliquer comment et pourquoi il parle malgré lui.

6) Non seulement les monologueurs peuvent affirmer qu'un autre parle par leur bouche; ils peuvent affirmer qu'un autre parle, et nier leur propre parole que tout le monde entend. Tous, au début, pendant qu'ils parlent, ont l'air d'écouter une voix étrangère. Mais le cas de M^me^ V. (II, p. 428-430) prouve que le comportement hallucinatoire n'implique par l'état hallucinatoire, car cette dame ne prétend ouïr aucune espèce de voix, elle se borne à déclarer que quelqu'un parle par la sienne. M^lle^ Y. est encore moins affirmative : « Ce n'est pas une voix. Je ne saurais pas dire ce que c'est. » Peut-être ces sujets n'ont eu aucune hallucination auditive, ils sont simplement victimes d'impulsions phoniques.

En résumé, nous pouvons distinguer trois étages principaux dans la construction des délires des monologueurs : les monologueurs qui ont l'attitude de l'hallucination auditive, mais nient qu'ils entendent des voix; ceux qui avouent leur monologue et disent entendre des voix; ceux qui affirment les voix et nient leur monologue.

Tout le monde connaît des exemples de saints personnages qui parlaient leurs révélations, des disciples écrivant à mesure. Devrions-nous les rapprocher des monologueurs des asiles? Quelque opinion qu'on ait par

ailleurs sur la signification et la valeur des dites révélations, serait-on fondé à en expliquer le mécanisme psychologique par une impulsion phonique du personnage, ce dernier croyant dans ses propres paroles entendre celles de Dieu? Sans doute, des âmes très élevées ont présenté des phénomènes psychiques assez étranges; Dieu même pourrait utiliser toutes sortes de processus naturels pour manifester sa pensée et son vouloir. Cependant nous trouvons, dans un cas morbide fourni par le Dr Quercy, des raisons très fortes pour écarter l'hypothèse en question. M. Quercy a eu à traiter une jeune paysanne atteinte d'une crise mystique. Elle avait voulu se faire religieuse; mais, sur l'opposition, à ce qu'il semble, assez raisonnable de ses parents, elle avait consenti à se marier. Une émotion violente (elle a été traitée de défroquée par une voisine) déclenche une fugue, puis une longue série de visions et de locutions : la pauvre fille les croit tellement surnaturelles qu'elle entreprend, à son grand dommage, d'en convaincre le curé. Or elle a tenu justement, devant sa mère, des monologues. Faut-il en conclure qu'elle n'a entendu que ce qu'elle disait elle-même, l'origine du délire étant l'impulsion phonique? M. Quercy lui demande de rédiger une relation de ses visions et révélations. Elle en écrit une première incomplète, néanmoins assez longue; la seconde fut promise, mais n'a jamais été écrite. Une fois remise de ses troubles, elle est examinée par un directeur de Grand Séminaire, qui la déclare simple, pieuse, fille de bonne volonté. Maintenant, elle ne refuserait pas d'admettre que peut-être ce n'était pas Jésus-Christ qu'elle voyait. Mais qu'elle ait eu des visions représentant Jésus-Christ; qu'elle ait entendu, pendant plusieurs heures, des paroles qui se donnaient comme dites par lui, impossible d'en douter. Or elle raconte des visions qui sont esthésiques comme des objets réels; et les locutions, qui appartiennent à la même série psychique, ont toutes chances d'être esthésiques comme les visions. Rappe-

lons-nous d'ailleurs les délires déjà connus de nous, et qui sont les résultats d'une interprétation d'hallucinations auditives. Aussi M. Quercy n'hésite pas à conclure : « Il existe des visions et des voix étrangères, extérieures, objectives, propices aux délires les plus projectifs, rebelles à tous les efforts de critique et de réduction; et ces choses, inévitablement nommées voix et visions, ne sont pourtant ni vues ni entendues (1). »

Nous avons le droit, en nous appuyant sur les groupes de faits précédents, de tirer une première conclusion évidemment loin des conclusions dernières, mais qui pourtant a déjà sa valeur. La mode actuelle, à laquelle cèdent volontiers les psychiatres, de rejeter les hallucinations comme phénomènes sans importance, comme « conduites » sans objet, est au moins très exagérée. M. Pierre Janet, avec sa grande autorité, se déclare plus conservateur (2). Il ne maintiendra pas le « postulat d'Esquirol », que l'hallucination est une perception sans objet, car la « conduite » hallucinatoire est moins organisée, et organisée autrement que la « conduite » perceptive (3); mais en tout cas, il existe une classe de phénomènes irréductibles à d'autres, et qui consistent à voir ou à entendre des spectacles ou des sons qui ne sont pas donnés dans le monde extérieur.

Quand il s'agit de malades, nous comprenons que leurs hallucinations sont morbides. Quand il s'agit de mystiques dont les visions ou révélations sont incongrues, accompagnées d'affirmations fausses ou immorales, nous concluons qu'ils sont des malades, et que leurs visions ou révélations sont le produit de leurs maladies. Quand

(1) *L'hallucination. Études cliniques*, p. 484.

(2) *L'hallucination dans le délire de persécution. Revue Philosophique*, janvier-février 1932, pp. 75-76.

(3) On sait que par « conduites » M. P. Janet entend les systèmes d'actes organisés, plus ou moins complexes, dont la hiérarchie instable constitue la personnalité.

il s'agit de Saints canonisés par l'Église, et de certaines locutions et apparitions bien connues par l'histoire et entourées d'un contexte psychologique et religieux clair, nous devons ne pas hésiter — la conjoncture est rare — à dire que les phénomènes viennent de Dieu. Mais les Saints eux-mêmes — telle est la condition de la vie terrestre —, une fois les phénomènes passés, en étaient moins sûrs que nous. A quels signes donc est-il possible de reconnaître qu'une vision ou une parole vient de Dieu ? Tel est le problème qui s'impose à nous maintenant (1).

(*A suivre.*)

GASTON RABEAU.

(1) Nous laissons de côté le problème métaphysique de la nature des visions et des paroles surnaturelles : ont-elles pour cause créée un mouvement physique extérieur ou un processus psychologique? Il n'y a pas de motif *a priori* de penser que Dieu, voulant parler à une âme, a besoin de produire un ébranlement moléculaire pour se faire entendre; et le fait que les mystiques perçoivent d'ordinaire seulement des mots qu'ils connaissent ou voient seulement des objets semblables à ceux qu'ils ont vus (sainte Thérèse voit Jésus-Christ semblable « au portrait que lui a donné la comtesse ») porterait à croire que Dieu leur parle par leur imagination plutôt que par leurs sens. Saint Thomas lui-même rapproche le mécanisme des visions imaginaires de celui de l'hallucination (I*, q. 111, art. 3, et *de Ver.*, q. 11, art. 3, cité par Penido, *Psychologie religieuse, Phénoménologie et Théologie, Revue Thomiste,* mars 1932, p. 212). Cependant, le témoignage de mystiques nullement malades, qui entendent des paroles comme un son nettement extérieur, doit être pris en considération, d'autant plus que l'halluciné vulgaire, s'il entend bien des paroles, ne les entend pas comme absolument extérieures (Pierre Janet, *Les croyances et les hallucinations, Revue Philosophique,* mars 1932). Sur ce point, nous ne souscririons pas à tout ce que dit M. Quercy, *l'Hallucination, Philosophes et Mystiques,* pp. 334-337.

Lieux théologiques de la spiritualité

J. de Guibert, S. J. *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia.* — Rome, Université Grégorienne, 1932; in-8, xv-562 pp., 25 lires.

En ce très important recueil, le P. de G. a voulu grouper les documents du Magistère qui commandent la recherche de la perfection. Il a admis en cet ensemble les Actes du Saint-Siège, des Conciles, des Évêques, de l'Inquisition, avec quelques grandes règles religieuses. Comme dans l'*Enchiridion* de Denzinger, ces documents sont rangés dans l'ordre chronologique. Ce principe toutefois est appliqué avec une heureuse souplesse : tous les documents qui, au cours d'une même grande période (Pères, moyen âge, époque moderne, époque contemporaine), ont rapport au même sujet sont rapprochés les uns des autres, ce qui permet de prendre facilement une vue d'ensemble de la question. Chacune des pièces est précédée d'une notice qui précise les conditions historiques de son apparition et contient une bibliographie sommaire mais bien au point. Le texte a été collationné sur les meilleures éditions, parfois même sur les manuscrits (il n'y a cependant aucune pièce inédite).

Deux appendices donnent : quelques jugements types portés par l'autorité ecclésiastique sur les faits extraordinaires (Lourdes, Loublande), les dévotions nouvelles, etc.; la liste des livres spirituels actuellement à l'Index, celle qu'avait établie l'*Index Tridentinus*, celle des publications retirées de l'Index. Une table chronologique, des tables alphabétiques des personnes et des choses terminent le volume.

Nous nous réjouissons beaucoup de la publication de ce recueil, d'une information étendue et sûre (il contient environ 240 pièces) et d'une excellente tenue scientifique. Il con-

tribuera grandement au progrès de la théologie spirituelle, en rendant plus facile la consultation de nombreux lieux théologiques immédiats de la spiritualité. Le P. de G. exprime le désir que ses lecteurs lui signalent les lacunes inévitables de son travail. Nous serions heureux que dans les éditions postérieures il fasse entrer, au moins en partie, l'Encyclique *Studiorum ducem* (29 juin 1923), puisque le Souverain Pontife y fait d'importantes remarques sur l'autorité de saint Thomas d'Aquin en spiritualité, y déclarant par exemple ceci : « Praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cujusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit. » (*Acta Apost. Sedis*, 1923, p. 319.)

fr. J. Périnelle, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).